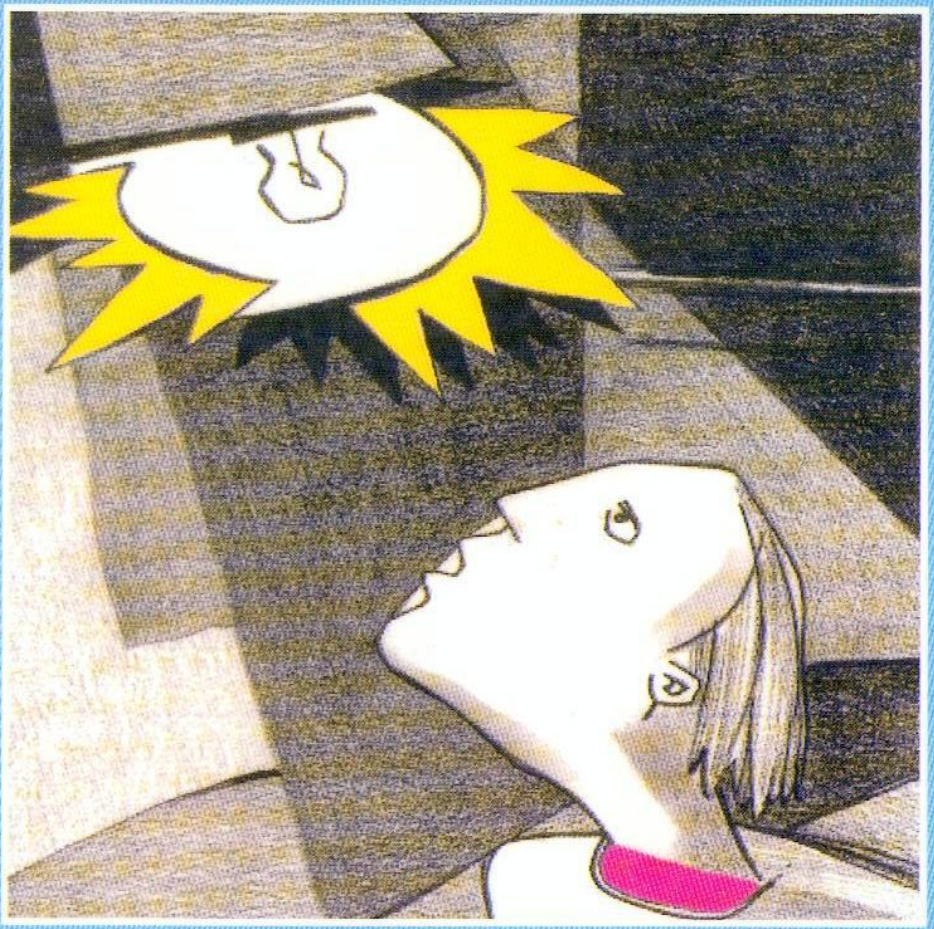
COLECCION PARTELUZ 5



MENTE Y CEREBRO

José Luis González Quirós

José Luis González Quirós (Oviedo, 1947) es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense, donde ha sido profesor de Historia de la Filosofía y Vicedirector de sus Cursos de Verano. Ha publicado diversos artículos sobre cuestiones de teoría de la mente y de filosofía política. Es coautor de *"La sensibilidad moral: impresiones y testimonios de nuestro tiempo"*, y de *"Diccionario de citas"*. Catedrático de Filosofía en un Instituto madrileño, simultanea su actividad docente con una intensa dedicación a temas de comunicación y análisis de la cultura contemporánea.

8 413047 013056

COLECCION PARTELUZ 5

José Luis González Quirós, *Mente y cerebro,* Iberediciones, Madrid 1994, 329 páginas, ISBN 84-7916-026-8.

Este documento es un pdf del texto original que, lógicamente, difiere en paginación y en ciertos pequeños detalles de la obra editada cuya referencia bibliográfica figura arriba.

José Luis González Quirós

jlgonzalezquiros@gmil.com

http://jlgonzalezquiros.es/

PRÓLOGO

Este libro es la revisión y puesta al día de un largo trabajo que sirvió como tesis doctoral: mi maestro, Roberto Saumells, me propuso que comparase las ideas de algún gran pensador clásico con las doctrinas más en boga sobre la cuestión mente-cuerpo. Tanto por cercanía como por haber examinado el tema con cierta extensión, nos pareció que Bergson podría ofrecer un contrapunto adecuado al pensamiento más reciente. Mi sorpresa fue enorme cuando comencé a comprobar que la mayoría de los autores contemporáneos dedicados a estas cuestiones no habían leído al filósofo francés. Pese a que la tentación de interpretar este hecho sorprendente con claves sociológicas me parecía muy fuerte, escogí un camino más arriscado al suponer que, en el fondo, Bergson y los más contemporáneos estaban hablando de lo mismo, a saber, de lo que a mí me interesaba. Y me puse a ello en una tarea que resultó imprudentemente larga, no sólo por la dificultad del tema y las de la vida en general, sino por la desazón que produce trabajar en soledad y de un modo tan extraño. Gracias a la comprensión de Violeta (mi mujer, que siempre creyó que lo que hacía era interesante), a la ayuda de Saumells, y de contadísimos amigos -entre los que quiero recordar a Juan Miguel Palacios y a Ramón Rodríguez-, y al estímulo constante de José Antonio Escudero, pude acabar un trabajo que amenazaba por adquirir los caracteres de la *Gran historia de los varangianos* de la que nos habló con su maestría habitual H. G. Wells.

Del origen de este trabajo quedan unos cuantos rasgos bien visibles, como, por ejemplo, un cierto exceso de referencias y, tal vez, el vicio académico de defender una posición precisa; lamentablemente, el tema escogido no se prestaba mucho al dogmatismo, con lo que el afán de polémica podrá parecer un poco impertinente. Desde que estas líneas comenzaron a reescribirse, y seguramente gracias a ello, ha aumentado mi convicción de que casi todas las posiciones doctrinales con las que ha habido que enfrentarse poseen algo más que un atisbo de verdad. Al revisar el texto para su publicación, he procurado que el aspecto polémico no oculte lo que me parece decisivo: ver con claridad los difíciles problemas que están implicados en nuestras ideas sobre la mente, en lo que pensamos de nuestro cuerpo y nuestra alma. Cada lector podrá dar testimonio de si lo he conseguido.

Daniel Dennett ha dicho, con una sinceridad que le honra, que los filósofos nunca están demasiado seguros de lo que están hablando ni de cuales son realmente los problemas. Pese a que ello pueda ser verdad en muchas ocasiones, sigo creyendo que la ingenuidad que me llevó a enfrentarme con un tema mayor -como, sin duda, lo es el de la mente-, esa actitud poco circunspecta y un tanto inmadura (como la de las preguntas de los niños de las que Penrose (1989:451) ha dicho que no merecen la risa), es consecuencia del rechazo a la ligereza con que en nuestro tiempo se despachan las cuestiones últimas.

El caso es que necesitamos algo que -a punto de entrar en lo que algunos han comenzado a llamar el siglo del cerebro- no parece echarse suficientemente en falta: una teoría coherente de la mente. El hecho de que carezcamos de ella sirve de obstáculo para ocultar deficiencias muy

graves en nuestra imagen de lo real que, como es frecuente, se tratan de paliar mediante procedimientos expeditivos y que no deberían considerarse de recibo: bien con un exceso de detalles cuya significación teórica nadie se molesta en precisar, o bien suponiendo, con suficiencia postmetafísica, que se trata de cuestiones que nuestra superior perspicacia ha acertado a abandonar. Sin embargo, no es preciso mucho tiempo para comprender que existen lagunas y contradicciones muy obvias en nuestras actuales teorías de lo mental. Tales carencias no dejan de existir porque no sean sometidas a consideración: son paradojas y ambigüedades que ningún prejuicio acierta a disimular, que ninguna metáfora brillante puede ocultar del todo.

Nunca sabremos bastante como para renunciar a la búsqueda de un sentido más preciso de lo real: pero ahora sabemos tan poco, y lo sabemos tan mal, que dar por cerradas algunas cuestiones resulta un auténtico disparate. Somos verdaderos primitivos, por más que nos guste presumir de estar de vuelta y dedicarnos a tareas más gratificantes que la de comprobar con lucidez cuales son los límites de nuestras respuestas.

En una época en que ni está de moda pensar, ni se sabe bien para que habría que hacerlo, nada me sería más grato que haber contribuido a que el siempre improbable lector comparta conmigo la sensación de que descubrir las fisuras de nuestras creencias más básicas y prácticas sobre quiénes somos y cómo pensamos, es, también, una manera eficaz de asomarse a nuevos panoramas en los que sea posible la esperanza.

Quiero expresar mi agradecimiento a Carlos Fernández Conde por su tenacidad al poner en marcha una nueva colección de libros y a Wenceslao Castañares por leer el manuscrito y sus utilísimas observaciones.

I. INTRODUCCIÓN

II. ALMA Y MUNDO. LOS FUNDAMENTOS DE LA VISIÓN MATERIALISTA

1. Los objetivos del materialismo
2. La caracterización de lo mental
a.- Inmediatez
b.- No espacialidad
c.- Intencionalidad
3. La mente como subsidiaria del cuerpo
4. Los problemas de la identificación
a.- La paradoja de la descripción
b.- La paradoja gnoseológica
c.- La paradoja metafísica. Organismo y mundo
5. Mente y materia

III. MATERIA Y MEMORIA. EL ANÁLISIS DE BERGSON

1. Ciencia y experiencia
2. El sentido común y el dualismo metafísico
3. Las bases del dualismo metafísico
4. La reconsideración bergsoniana
5. Conocimiento y acción
6. Crítica del paralelismo
7. Cerebro y memoria
a. Formas y patologías de la memoria

8. La memoria y el espíritu

IV. EL MATERIALISMO CONTEMPORÁNEO. CARACTERES GENERALES

1. El rechazo del dualismo
A. La objeción de la anomalía
B. El problema de la unidad de la mente
C. La ineficacia causal de la mente
D. Solipsismo y el problema de las otras mentes
2. La noción de mente como aparato perceptor

V. LAS FORMULACIONES DEL MATERIALISMO ACTUAL

1. La teoría de la identidad psico-neural
2. Emergentismo
3. El funcionalismo

VI. PARA UNA TEORÍA DE LA MENTE
1. Mente y naturaleza
2. Memoria y conciencia
3. La naturaleza del entendimiento
4. Mente y cuerpo: el problema de la voluntad

BIBLIOGRAFÍA

I. INTRODUCCIÓN

¿Cómo es posible que discrepemos entre nosotros tan radicalmente acerca de una cuestión tan básica?
Raymond Smullyan (1989:94)

Bajo el rótulo general de "mente y cerebro", se suelen incluir una amplia variedad de problemas que -aunque han suscitado interés en cualquier época- han recibido especial atención en la filosofía contemporánea. Se trata de cuestiones que, pese a su parecido "aire de familia", no siempre exhiben una contextura teórica homogénea. Buena parte del esfuerzo de los filósofos que se han ocupado de estos asuntos se ha dirigido, precisamente, al deslinde de los distintos aspectos implicados; por lo demás, junto al tratamiento académico, han abundado también los estudios de psicólogos, lógicos, teóricos de la información, lingüistas, biólogos, neurofisiólogos, físicos, etc. que han tratado de aportar alguna luz adicional a un problema que se ha considerado en ocasiones como insoluble, otras enigmático, e incluso como fruto de algún malentendido.

Una de las principales novedades que han aportado estos trabajos es el intento de construir y defender lo que se ha llamado una "teoría materialista de la mente", intentando superar las dos formulaciones clásicas del materialismo -la tesis paralelista y el epifenomenismo- al tiempo que se mantiene la exigencia teórica que dio vida a ambas, esto es: la convicción de que la idea de una mente sustancial, la más modesta incluso de que exista algo como el espíritu, era y es incompatible con los resultados de la ciencia moderna.

La revisión contemporánea del problema de la mente ha sido, por otro lado, un ingrediente necesario del examen de los supuestos de la Psicología en la medida en que tal disciplina ha pretendido encauzarse definitivamente por "el seguro camino de la ciencia". Los psicólogos han debido de soportar no solo la dificultad de sus propios problemas sino la "intromisión" de especialistas ajenos a su negocio -físicos, biólogos, filósofos, más recientemente ingenieros- que les acusaban de ocuparse de una indagación digna de numerosas sospechas. De este modo la metateoría de la Psicología y la Filosofía que se ocupa del problema de la mente han estado en frecuente interacción a lo largo de las últimas décadas. Bien porque el conductismo psicológico influía en la Filosofía, bien porque el fisicalismo afectaba a los psicólogos, la implicación de filosofías y psicologías ha sido constante.

La Psicología -a la que L. Von Bertalanffy (1971:24) reprochaba un empacho teórico- no ha sido capaz de proporcionar un marco de referencia suficientemente estable como para delimitar bien los hechos relevantes. Desde el conductismo -que ahora se ve con facilidad como una posición desesperada- hasta el paradigma computacional del cognitivismo, que tal vez se vea del mismo modo dentro de unos lustros, la Psicología ha sufrido tantas convulsiones como para que se pueda pensar que, como diría Wittgenstein, sus problemas no son de los que se arreglan con el paso del tiempo[1].

[1] Véase Passmore (1981:518 ss) de donde tomo la cita de Wittgenstein. En una línea muy semejante se podría considerar la impresión que transmite Fodor, "creo que muchos filósofos albergan secretamente la idea de que hay algo profundamente (es decir, conceptualmente) equivocado en la Psicología, pero que quizá un filósofo algo entrenado en las técnicas del análisis lingüístico, con disponer de una tarde libre, podría esclarecer" (1980:11).

El balance global de las teorías materialistas es bastante simple: suponen un avance en cuanto son teorías -y no meras negaciones- pero un avance hacia ningún sitio en cuanto son materialistas. De ellas cabría hacer, pues, un doble estudio: el de sus aportaciones[2], puesto que se ocupan de algo que todos sabemos que es, aunque discrepemos en taxonomía ontológica, o el de su fundamento en una ontología materialista, que es el que abordaremos en esta ocasión, analizando los problemas implicados en la identidad con que se pretende resolver la relación entre mente y cerebro.

Ahora bien, para ello es necesario apartarse bastante de los planteamientos más usuales en la filosofía contemporánea. Si se mira hacia atrás, no es difícil acordar que ha habido dos planteamientos clásicos de la naturaleza de lo mental: el aristotélico, vinculado a la caracterización de los seres vivos en cuanto "el alma es en efecto, como el principio de los animales"[3], y el cartesiano, que pone el acento en la capacidad de pensar como específicamente mental. Desde el siglo XVII para acá, la controversia sobre la naturaleza de lo mental ha sido incesante. A grandes rasgos, podría decirse que esa elucidación ha revestido el aspecto de una retirada, que no parece que pueda considerarse estratégica, del espiritualismo hacia los cuarteles de invierno de la metafísica en que se cobijan los pensadores recalcitrantes, despistados y confusos. Allí al menos, y como suele decirse,

---

[2] A veces iluminadoras. Por ejemplo a un crítico tan frontal como Eccles (1989:226) le parece que Armstrong, uno de los más característicos "materialistas australianos", hace un análisis satisfactorio de la conciencia.

[3] Aristóteles, *Peri Psiché* 402, 2. Hay una interesante observación de Ortega respecto al pudor en esta traducción del término aristotélico: "pocas cosas nos ponen tan de manifiesto las entrañas históricas del siglo XIX como ese terror que los científicos de hace cuarenta o cincuenta años sentían hacia la palabra *alma*...Con orgullo proclamará Federico Alberto Lange las excelencias de una *psicología sin alma*, sin alma mas por lo visto con *psique* (1982:46). Popper ha considerado también ilegítima la excesiva distinción entre el *alma* aristotélica y la *mente* postcartesiana (Popper-Eccles, 1977:159). Para la distinción en el propio Aristóteles entre *alma* y *mente*, puede verse la obra de Van Peursen (1966:111 ss).

pueden consolarse ya que obtienen el auxilio de la religión y pueden releer las páginas de Platón, pues, como dijo, con su agudeza habitual, B. Russell ha sido éste quien "con el refuerzo de la religión, ha llevado a la humanidad a aceptar la división del mundo conocido en dos categorías: espíritu y materia"(1962:131). Ciertamente la batalla ha sido universal y los contendientes numerosos. No es fácil decir exactamente cuál fue el combate final, aunque es indudable que quienes se tienen por vencedores piensan que, en realidad, tuvo lugar ya hace mucho tiempo.
Es bien conocida, no obstante, la tendencia humana a revisar los títulos de legitimidad de los más indiscutibles vencedores. En todo caso, esa es una tendencia bien documentada en la Historia de la Filosofía. De hecho, la literatura de los últimos años muestra una mayor preferencia por la circunspección. Como ha reconocido H. Feigl, "el problema tradicional mente-cuerpo ha continuado siendo, ciertamente una de las dificultades más recalcitrantes de un empirismo científico"(1982:32).

El tema de la mente o del alma, que por el momento tanto da, es uno de los más antiguos del pensamiento humano. A lo largo de la historia occidental se han vertido ríos de tinta en torno a esta cuestión que, además, suele confundirse con algo más que un mero "problema filosófico". Naturalmente, a un problema de este porte le afectan dos características fundamentales que es necesario subrayar: una notable variedad terminológica, testimonio de las muy distintas historias y contextos en que se ha desenvuelto la cuestión, y un cierto nivel de confrontación ideológica -fruto de su relevancia práctica y política-, que ha afectado de modo profundo a su mera consideración especulativa.

Sin embargo, esta cuestión debería abordarse sin ninguna intención precisamente apologética. Muy buenas páginas pierden parte de su valor

cuando la intención se superpone al lógico juego de las razones. Es verdad que, parafraseando a Gide, "con buenos sentimientos se hace mala Filosofía" (aunque aquellos no sean imprescindibles para esto).

Nuestro interés se centra en una aproximación más destructiva que constructiva, en cuanto se tratará, sobre todo, de examinar las paradojas que en el plano metafísico afectan a toda visión materialista para apuntar únicamente las vías de un entendimiento "transmaterialista", por así decir, de la realidad.

Lo que se pueda decir acerca del alma, o acerca de que no existe nada como eso, no afecta únicamente a una determinada esfera de la realidad, sino que implica una visión completamente distinta de la realidad entera. La pretensión de totalidad, implícita en el mismo nombre de la Física, que caracteriza a la ciencia desde el siglo XVII para acá, ha encontrado en el alma, la mente o el espíritu, su dificultad más clara. Pero las dificultades raramente se resuelven olvidando los problemas; parte de los esfuerzos de pensadores materialistas han ido precisamente en esta dirección, sin que se pueda decir que sus conclusiones hayan sido irrefutables. Por el contrario, quienes crean que el problema es real han de tratar de establecer una imagen pluralista del mundo natural que supere las ventajas teóricas del monismo de la materia, porque, como dijera E.A. Burtt, al final de su estudio sobre los fundamentos de la ciencia moderna, "sólo empezará a escribirse una cosmología apropiada cuando aparezca una apropiada Filosofía del alma"(1940:354).

El problema de la naturaleza de lo mental no puede separarse del problema de la *naturaleza*, porque *mente* y *naturaleza* son ámbitos de la realidad que no se presentan separadamente. Nosotros, como hombres de

nuestra época, experimentamos cierta desazón al apartarnos del punto de vista establecido con la modernidad, aunque hemos de hacerlo inevitablemente si queremos contemplar la cuestión en todo su espesor. A este respecto, los pensadores antiguos tal vez comenzaban de un modo menos restrictivo: el problema del alma no era un problema simplemente circunscrito al de la naturaleza del hombre, sino inscrito en el de la realidad misma. Hablaron del alma humana pero no menos que del alma del mundo[4], mientras que a nosotros se nos ha acostumbrado a mirar *hacia dentro* cuando de almas se trata. Y, justamente porque el alma parece no existir en el *mundo exterior*, es por lo que se hubo de empezar a duplicar el mundo.

El pensamiento sobre el alma que fundaron los primeros filósofos griegos no era, ciertamente, subjetivista en el sentido post-cartesiano. Ahora estamos tan condicionados por el planteamiento moderno que, como ha señalado Rorty, algunas de las tesis clásicas pueden parecernos sencillamente pintorescas (1980:46). Sin embargo, desde aquellos primeros pasos de los griegos, la noción de alma se fue subjetivando en un proceso paralelo al padecido por la idea de *idea*. Sin duda, en este tránsito ha sido decisiva la influencia de la teología cristiana, en virtud de cuyas exigencias ultramundanas la noción de alma sufrió una doble restricción: Se acentuó su *espiritualidad* (lógica consecuencia de una visión, por ejemplo en San Agustín, de la *materia* como "prope nihil") y se subrayó su "personalización".

[4] Como ha escrito Collingwood, "la ciencia natural de los griegos se basaba en el principio de que el mundo natural se halla saturado o impregnado por la mente. Los pensadores griegos consideraban la presencia de la mente en la naturaleza como la fuente de esa regularidad y orden del mundo natural cuya existencia hace posible una ciencia de la naturaleza". (1950:14)

La Filosofía moderna tomó la cuestión como le venía planteada y acentuó aún la subjetivación en la medida en que lo creía necesario para salvar la distinción establecida por Galileo entre las cualidades objetivas y las cualidades irreductibles al mundo de las entidades postuladas en la nueva imagen física. De este modo, se entrelazaron dos consideraciones teóricas (la distinción entre clases de cualidades y la oposición entre representación y cosa), cuyo apoyo mutuo les prestó mayor verosimilitud especulativa: el paradigma de una mente subjetiva y privada, quedó establecido oficialmente, y la mente se consideró un útil aparato discriminativo[5] que no debiera relegarse al olvido. Pero el hecho es que cayó en ese olvido en la medida misma en que el progreso continuó en las ciencias de lo *extenso* no fue acompañado de un éxito semejante en la ciencia de lo *consciente*. De ahí que el materialismo como programa de investigación haya podido esperar la futura eliminación de lo mental, mientras que algunos ilustrados poco cuidadosos como Lammetrie, Helvecio o Holbach la daban por hecha ya en el siglo XVIII.

Es interesante hacer notar que aunque lo que se llamó *Filosofía moderna* o *Filosofía corpuscular* -contra la que Berkeley dirigió sus irónicos e incisivos ataques- no era cosa realmente diferente[6] de las teorías mecanicistas de los pensadores griegos, sus consecuencias para la doctrina del alma fueron completamente distintas. Así, mientras para los antiguos,

[5] De nuevo un texto de Burtt, "El alma era para ellos un inconveniente receptáculo para la basura, las virutas y los despojos de la ciencia más bien que un posible objeto de conocimiento científico" (1940:349).

[6] Como recuerda Urmson: "Dado que muchos ignorantes repiten hasta la saciedad que los antiguos griegos se habían limitado a formular una teoría atómica especulativa, en tanto que la teoría atómica moderna se basaba en una sólida observación experimental, siendo cualquier parecido mera coincidencia, no está de más repetir que la Filosofía corpuscular es simplemente la recuperación de la antigua teoría griega, y así lo afirmaron muchos de sus defensores". (1984:l2).

aun para los atomistas, el alma tenía ciertas propiedades únicas pero estrictamente naturales[7], para los modernos el alma quedó completamente fuera del mundo y relegada a su pura subjetividad. La escisión epistemológica entre dos géneros de propiedades introdujo una escisión metafísica entre dos sustancias incomunicables[8]: Tal es la tesitura que describe Berkeley (1980:83), "el modo en que la materia podría operar sobre un espíritu, o producir alguna idea en él, es lo que ningún filósofo pretenderá explicar".

Entre los filósofos racionalistas pueden encontrarse negativas semejantes a la expuesta por Berkeley. Tal vez la fórmula más impresionante sea la de Spinoza, "Nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum ne que ad quietem nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest"[9]. No es necesario avanzar mucho en la historia para comprender que el tipo de tratamiento que la modernidad ha reservado para el alma habría de conducir, casi indefectiblemente (si se exceptúa el caso de Leibniz), a una opción que convierte en aporética bien la pretensión de que existan espíritus, bien la afirmación de que existe la materia. La primera posición se vio favorecida históricamente por el éxito de la Física, mientras que la segunda sólo se exploró en el caso de Berkeley quien, pese a su expresa petición de que se le continuara leyendo también a partir del párrafo 33 de

[7] Burtt, (1940:352) "Todas las escuelas del pensamiento griego, aún los atomistas convenían en atribuir al alma prerrogativas y poderes únicos"

[8] Véanse estos dos textos de Collingwood, "Los pensadores griegos daban por sentado que la mente pertenece esencialmente al cuerpo, vive con él en la más estrecha unión, y ...cuando tropiezan con razones que les hacen pensar que esta unión es parcial, ocasional o precaria, se hallan desconcertados por no saber como puede ser esto" (1950:17). "El pensamiento de los siglos XVI y XVII expelió al alma del mundo y creó la física moderna al concebir los movimientos ordenados de la materia como movimientos muertos" (1950:83).

[9] *Ética*, parte III, proposición 2. Vidal Peña traduce del siguiente modo: "Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)" (1975:l85).

sus *Principios*, ha sido objeto de una persistente incomprensión. En cierto modo, pues, el problema del alma se cerró en un callejón sin salida con la lógica de las dos sustancias.

La condena del alma, y la paralela magnificación de la significación ontológica de la sustancia material, no se asientan en un análisis de las distintas capacidades teóricas de ambos conceptos, sino que se deriva fundamentalmente de la lógica misma con que se establece la diferencia entre ambos. No es, por tanto, una negación de que en la realidad existan aspectos a los que se haya de tratar de cubrir con el concepto de alma, sino la suposición de que no puede haber límite a lo que pueda explicarse mediante la sustancia material. La identificación de lo que pueda ser comprendido con lo que pueda ser pensado con las categorías ontológicas de la nueva física, habría de situar al alma fuera de la realidad comprensible. Como ha dicho Gilbert Ryle, el error moderno en cuanto a la naturaleza del alma (lo que en otras ocasiones se ha llamado la "doctrina oficial", o, en frase del propio Ryle, "el mito de Descartes", "no es la comprobación de diferencias inexistentes, sino la falsa representación de diferencias existentes"[10].

En filosofías posteriores al siglo XVII, ha sido frecuente intentar un cierto remedio de las insuficiencias del modelo cartesiano de sustancia mental, recurriendo a un notable artificio que consiste en desindividualizar la "res cogitans", ofreciendo en su lugar una noción metaempírica o transcendental del alma. No es muy aventurado sospechar que ese procedimiento oculta un intento desesperado de sustraer algunas evidencias inmediatas (o creencias arraigadas, tal vez espontáneas, como

[10] Ryle, en P. Laslett Ed. (1957:100).

también se podría decir) a la reformulación científico-materialista del espacio de lo mental. En lo que se refiere a dar un significado cosmológico preciso a la noción de mente, esa estrategia ha terminado por ser no sólo una salida en falso, sino una complicación adicional del panorama; la tradición metafísica, desde Kant para acá, adoptó, en efecto, frente a lo mental una forma paradigmática que implica convertir el alma en un puro sujeto a cuyo cargo queda la constitución de una cierta *imagen*, de la *cosa en sí*. Este tipo de solución, que, de alguna forma, podría considerarse análoga a la tesis leibniciana, de la "armonía preestablecida", tiene los mismos inconvenientes que ésta, porque explica demasiado y demasiado bien, sin la mínima aclaración de ningún humilde fenómeno concreto. En su virtud el alma resulta ser una entidad aun más fantasmal y confusa que en el siglo XVII, quedando convertida en un mero *modo de hablar* del que puede prescindirse hablando de otro modo; por lo demás, la diferencia entre *empírico* y *trascendental* resulta ser excesivamente técnica y sofisticada para las inteligencias comunes de modo que, con un mínimo de audacia, pueden no sólo desprenderse de ella sino leerla en su propio provecho. Las categorías kantianas han caído en manos poco cuidadosas, dando lugar a formulaciones que, si literalmente remiten a distinciones bautizadas en Königsberg, apuntan realmente a modos de ver completamente ajenos a los del filósofo prusiano. Es lo que se puede ver, por citar tan solo un ejemplo, en la obra de algunos biólogos con afición a la generalización teórica: han sugerido que las formas categoriales que pueden detectarse en la interpretación que los hombres nos hacemos del mundo, pueden no ser otra cosa que un producto de la evolución de la especie. Así, dice Lorenz, "los anteojos de nuestras formas raciocinadoras y perceptivas, tales como la cantidad y la sustantividad, el espacio y el tiempo, son funciones de una organización neurosensitiva cuya finalidad es servir a la conservación de la especie"(1974:17). Tal forma de

argumentar, aun cuando pudiera parecer simplemente una iluminación de la metafísica mediante la ayuda de la ciencia, tal vez no sea otra cosa que mala metafísica disfrazada de ciencia, que parecerá correcta a algunos filósofos deseosos de que la ciencia positiva les facilite una larga temporada sabática en lo especulativo; así, Smart ha podido dar una versión sorprendente de la filosofía kantiana: "ahora bien, la cuestión de en qué grado dependen nuestros esquemas ordinarios de la estructura innata del cerebro, es lo que yo denomino, el problema kantiano" (1975:247). Como ha señalado A. Quinton, este tipo de naturalizaciones de esquemas trascendentales o puramente lógicos se remonta a Spencer (1973:133).

En resumidas cuentas, antes de que nadie hubiese formulado ninguna de las recientes "teorías de la identidad" el dualismo metafísico había preparado el terreno en que fecundarían ese tipo de propuestas, en la medida en que colocaba el problema de la naturaleza del alma fuera de cualquier posible física. Esta es la razón que justifica la escasa capacidad de convicción que acompaña a las propuestas espiritualistas cuando no implican, al tiempo, una profunda revisión de las bases metafísicas de nuestra visión del mundo; incluso Bergson se vio en la necesidad de advertir que su análisis sería tomado a beneficio de inventario en tanto no se abandonase algunas suposiciones que actuaban de soporte inconsciente del paralelismo (1963:207). Por eso mismo, es lógico que cualquier revisión de los fundamentos teóricos de la Física haya facilitado alusiones a lo mental que, por estar formulados en forma heterodoxa respecto del paradigma dualista, han solido recibirse como exabruptos de inteligencias poco entrenadas en cuestiones tan sutiles.

Se trata, pues, de someter a revisión sistemática, las suposiciones implícitas en el programa materialista, aun cuando alguna de ellas parezca compatible con formas de dualismo. De este modo trataremos de ver cómo hay formas de objetivación que han proyectado sobre la naturaleza la sombra de un equívoco fundamental, la desaparición física de lo mental, la negación, por tanto, de cualquier carácter no meramente subjetivo del alma. De este modo, y como ha escrito May Brodbeck, "Con renuncia a conceder a la mente una posición ontológica, lo que propiamente pertenece a la mente nuestros pensamientos o conceptos se proyecta sobre el mundo. Es este el camino, no hollado por primera vez, que conduce al racionalismo antropomórfico"[11].

Para la explicación de lo que hay en la realidad, recurrimos a conceptos cuya utilidad se funda en la mayor o menor precisión con que se anclan en lo que tenemos como intuiciones básicas. Mente-materia son una pareja de términos con similar utilidad a la hora de contemplar el mundo, pero, muy pronto, esa simetría conceptual se rompe, precisamente en la medida en que la materia tiende a *cosificarse* y la mente a *gramatizarse*, a depurar aún más su transparencia e inanidad como puro concepto. Sucede así, que cuando se habla de lo material siempre parece claro de qué se está hablando, aun cuando lo dicho pueda ser de suyo confuso. Por el contrario, cuando usamos las expresiones en que figuran términos como *mente*, *espíritu*, *conciencia* o *alma*, aún en el caso en que se usen para describir intuiciones universalmente admitidas, siempre aparece una cierta indeterminación de la referencia, una cierta desviación, en la misma medida en que no está precisamente establecido de qué *cosa* estamos hablando. En resumidas cuentas, parece como si, por hablar de algún

[11] M. Brodbeck, en P. Nidditch Ed. (1975:216).

modo, *mente* fuera un concepto mientras que *materia* sería tan solo un nombre: el de un algo dado cuya existencia resultara de suyo inmediatamente evidente. Esta es la curiosa situación que se expresa en la distinción Kantiana: "No tenemos nada permanente en que basar el concepto de sustancia, como intuición, salvo la "materia", mientras que la autoconciencia en la representación *yo* no es una intuición sino una simple representación intelectual de la espontaneidad (Selbsttatigkeit) de un sujeto pensante" (KRV:B278, 1978:249).

Es un hecho, sin embargo, que esa distinta situación de *mente* y *materia* se deriva de dificultades imputables al concepto racionalista de sustancia y a alguno de sus atributos más habitualmente reconocidos, como *permanencia*, *impenetrabilidad* o *subsistencia*. Ello debería llevarnos a reconsiderar las curiosas modificaciones que acontecieron en la filosofía del XVII con dicho concepto, transformándolo de tal que habría sido irreconocible para Aristóteles: la menor de esas modificaciones, no es precisamente aquella según la cual la sustancia es algo que "per se concipitur"[12], caracterización que oculta la sustancialización de un puro acto del entendimiento. Se trata pues de reiniciar una exposición de la naturaleza de lo mental que no sea subsidiaria de la contraposición moderna entre un sujeto pensante, pero siempre abstracto y fantasmal, y un objeto subsistente, pero absurdamente esquemático y que nada, o casi

[12] La expresión "per se concipitur" es incluida en la definición de sustancia que abre la *Ética* de Espinosa ("por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa" (Definición III)). La definición cartesiana de los *Principia Philosophiae* (I, 51), ("per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia reindigeat ad existendum") incluye el mismo principio, si bien de modo menos explícito: lo que constituye una sustancia es aquello que permite que pueda concebirse por sí misma. Como muy justamente comentó Hume, tal definición "vale para cualquier cosa que concebirse pueda, y que nunca servirá para distinguir la sustancia del accidente o el alma de las percepciones" (*Treatise*, I, IV, sec.5 p. 233 (1977:376)).

nada, tiene que ver con el mundo real en el que nos movemos, vivimos y pensamos.

Si convenimos en llamar naturaleza al mundo real, al ámbito en que nos sitúa nuestra propia experiencia consciente, la cuestión que hay que abordar es la siguiente: ¿qué es la mente en la naturaleza? Caracterizar, pues, aquello a lo que podemos llamar mental sin ninguna subordinación polémica respecto a lo que sea la materia, trazando, por así decir, las coordenadas principales de esa "Terra nondum cognita" que es la mente.

Para terminar esta presentación, baste con recordar que si la identificación de mente y cerebro se ofrece como solución de un gran problema, constituye una solución que, en último término, implica una auténtica negación del mismo. Como escribió Ferrater Mora (1979:45), "no tendría mucho sentido hablar de una relación causal entre elementos estimados idénticos", de modo que la identificación de mente y cerebro podría cegar las vías de posible progreso en nuestro conocimiento de una de las cuestiones más difíciles que quepa plantear. Si, como ha escrito E. Schrödinger, "debería reconsiderarse la actitud científica, la ciencia debe construirse de nuevo. Hay que ir con cuidado" (1985:45), la reconsideración del marco conceptual en el que se asientan las tesis materialistas, debe ser a la vez radical y audaz, por cuanto, en los callejones secundarios de la gran avenida que es el pensamiento dependiente de Descartes, puede parecer que no existe horizonte más prometedor que el que descubren los materialistas y, sin embargo, tal vez no estén en lo cierto.

Es preciso reconocer, sin embargo, que no está claro qué tipo de argumento es el que pudiera mediar, con garantías, en una oposición

materialismo-espiritualismo, en la que, al parecer, la decisión podría tan solo depender de una opción cuya probabilidad sea función de ciertos "idola" peculiares o del momento histórico. Sólo alguien completamente inmune a la melancolía contemplará esta situación sin pestañear, puesto que, en efecto, únicamente entre filósofos es soportable una limitación de este tipo, completamente ausente, por mucha historia que le echemos al asunto, de las consideraciones técnicas de matemáticos o físicos. Un argumento matemático de Descartes, por citar un ejemplo, podrá estar expuesto en términos más o menos barrocos, pero su significación -si es que resulta válida- será indudablemente aceptada por el más postmoderno de los geómetras. Mas cuando el mismo Descartes filosofe, estará en el aire la valoración de su palabra.

Algo más que una pura aceptación o un simple rechazo habrá detrás de todo ello; porque, aunque la introspección pueda engañarnos, parece que cualquiera que dedique su tiempo a meditar, sabe de cierto que conscientemente evita (o al menos, debería hacerlo) los meros ejercicios de voluntad.

De conformidad con esa voluntad de comprensión, y más allá del deliberado rechazo, nos hemos esforzado en analizar la razón que asiste a los pensadores materialistas, estableciendo cuáles son los puntos de partida de su actitud -esto es, aquello que se supone y no se discute- siempre desde una doble convicción o, por mejor decir, de una convicción y de una esperanza. Tales son, en efecto, los verdaderos soportes de nuestra crítica: la convicción de que en la discusión básica del tema no se han tenido en cuenta todas sus muy complejas y proteicas raíces -al asumir las formas en que lo encontramos en Descartes y Kant- y la esperanza en que ha de existir un horizonte mental del hombre y su cerebro a tan justo

título como existe, en efecto, un horizonte científico material del mismo sujeto. En verdad no se nos oculta que, tanto para la convicción como para la esperanza, hay una dificultad de bulto cual es la acusada vaguedad que afecta a las teorías positivas que se han ofrecido al respecto. En la confianza, de que, como pensaba Bergson, la filosofía se asemeja más al arte que a la ciencia, nos ha parecido oportuno insistir en la legitimidad de esa intuición básica acerca del carácter dual de nuestra naturaleza, abriendo paso a la tesis de que la perspectiva materialista es fundamentalmente incompleta.

Resulta, cuando menos, sorprendente que lo que se admite con facilidad en otros terrenos, se restrinja totalmente en la teoría de la mente. Hay muchos campos del saber en los que tiene su asiento un dualismo que, si no es irreductible del todo, nadie reputa como perjudicial; así, en la física coexisten teorías de campos y microfísica, en la matemática el álgebra y la geometría, en la tecnología el *hardware* y el *software*, etc. El que haya una pluralidad de aproximaciones a supuestos tan cercanos es, efectivamente, una situación plenamente normal que, sin embargo, suele parecer anómala cuando se trata de la mente.

¿A qué se debe esta situación? ¿Cuál es la peculiaridad del caso? A nuestro entender, las razones de esa opción excluyente por el método puramente fisiológico son simplemente históricas. La circunstancia de que hayan coincidido en una misma época el auge de la física clásica y la consagración del dualismo metafísico, ha hecho que el éxito de una y la esterilidad del otro parezcan desaconsejar una exploración precisamente no materialista de la naturaleza de lo mental. Como quiera que el dualismo viniera a construir una ontología compatible con la ciencia nueva, es razonable que quedara expuesto a revisión crítica si no era capaz de auspiciar progresos

paralelos, en el ámbito de la sustancia mental, a los que se realizaban en el propio de la "res extensa". El materialismo se ha consolidado como una filosofía de la simplicidad, beneficiándose indirectamente de las justas críticas que el talante empirista ha reservado siempre para la innecesaria proliferación de entidades de contextura teórica dudosa. El materialismo ha sido siempre tan de sentido común que ni siquiera ha movido a la razonable conveniencia de investigarse a sí mismo.

Por otro lado, la bancarrota del idealismo dejó libre el camino a la consagración de una filosofía voluntariamente limitada a la catalogación de los hechos que, en un impresionante caudal, eran desvelados por las distintas ciencias. El materialismo contemporáneo surge, precisamente, cuando se trata de establecer, de modo categórico, la presunción que acompañará a muchos filósofos desde que la Ilustración no aceptó de ningún modo el compromiso ontológico de Descartes.

El materialismo, -tanto por ser una posición de principio como por la escasa tendencia a la autocrítica- ha tendido a convertirse en una teoría que acomoda a los hechos como Procusto ajustaba a sus clientes. En su forma actual, significa una clausura apresurada de cuestiones que apenas han sido planteadas. Su intención de identificar mente y cerebro olvida dos circunstancias de singular relieve: primeramente, nuestra abismal ignorancia sobre el cerebro cuya complejidad orgánica y funcional nos debiera más bien recordar, por poner un ejemplo, las escasas posibilidades de Tales de Mileto, para comprender al Sol[13]. En segundo lugar, la teoría de la mente en que se apoya es de una insuficiencia apoteósica.

[13] Nagel ha escrito, "At the present time the status of physicalism is similar to that wich the hypothesis that matter is energy would have had if uttered by a pre-Socratic philosopher" (1981:401)

No deberíamos sentirnos tentados a discutir si en la realidad hay uno, dos, o tres o más constituyentes básicos porque ésa es una discusión que, en cualquier caso nos rebasa. La deficiencia del materialismo no consiste, pues, en que diga "sólo hay materia", sino en que, en su meditación sobre la sustancia, en su filosofía, se deje guiar por metáforas muy simples como la del "aparato perceptor".

La filosofía contemporánea debería recuperar el impulso especulativo y atreverse, como hiciera Leibniz, a distinguir de nuevo metafísica y fisiología. Ello resultará menos cómodo que habitar un universo al que hemos prohibido los misterios, en el que tras habernos acomodado intelectualmente parecería como si ya no hubiese nada que descubrir, porque, en último término, y como dijo el poeta,

Se miente más de la cuenta,
por falta de fantasía:
También la verdad se inventa[14]".

[14] Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, XLVI.

II. ALMA Y MUNDO: LOS FUNDAMENTOS DE LA VISIÓN MATERIALISTA

> It seems that I neglect life. But not life physiologically understood, or understood from the outside, but consciousness as the very essence of experience, the appearance of the world, the world.
> Ludwig Wittgenstein (1968:297)

Alma y *mundo* son dos maneras distintas pero, en principio, igualmente válidas de referirse a la naturaleza de nuestra experiencia; sin embargo, el uso del primer concepto ofrece mayor dificultad que el segundo: ello se debe a que la inteligencia busca acomodarse rápidamente entre los objetos, a que actúa olvidándose de sí misma, de, por decirlo de algún modo, su condición de función o parte del alma. Por esta razón parecerá frecuentemente estrafalaria una doctrina que niegue la sustantividad del mundo, mientras que se tendrá por razonable todo intento de reducir el alma a una categoría ontológica subordinada a lo que suponemos efectiva realidad que puede verse y tocarse. Esta asimetría en las nociones básicas es uno de los denominadores comunes de las distintas formas del materialismo, el fondo de provisión de su amplia credibilidad.

Las doctrinas materialistas han ofrecido, a lo largo de la historia, aspectos no siempre armonizables, si bien han descansado en una serie de supuestos comunes que no siempre se han hecho explícitos y deberán ser críticamente expuestos. Nada sería tan arriesgado, sin embargo, como dar a entender que los distintos conceptos de materia -desde Grecia hasta Mario Bunge, los Churchland o Gustavo Bueno- que han sido ofrecidos apenas difieren entre sí. Por el contrario, esas diferencias son de suyo importantes y significativas. Por otro lado, el nivel de sofisticación conceptual alcanzado por el materialismo, es bastante elevado, de modo que sería sumamente impropio motejarlo de *crudo* o de *grosero*, cual solían hacerlo numerosos tratados no hace aún mucho tiempo.

Cualquier visión materialista de la realidad tiene sus propias y específicas limitaciones. En un plano semántico se ha señalado recientemente la vaciedad de las declaraciones del tipo de "todo es materia"[15]. Pero, tal vez, ese sea un defecto más del modo de hablar que del fondo de la doctrina. Es precisamente en este plano fundamental en el que habría que indagar el alcance de esas limitaciones.

1. LOS OBJETIVOS DEL MATERIALISMO

Las tesis materialistas han sido propuestas, generalmente, como soporte ontológico de distintos programas de entendimiento de la realidad. Afirmar la existencia de entidades materiales ha traído consigo siempre una apuesta por la simplicidad, una cierta parsimonia frente a la

[15] Moulines, U., (1982 a), y Esquivel, J., Ed. (1982).

proliferación de entidades teóricas. Esta apuesta por lo simple es, evidentemente, muy razonable.

La solución que se considere más simple está determinada por lo que se persigue planteando un problema: lo simple siempre depende de una simplificación previa. Frente al complejísimo panorama del mundo natural, la sugerencia de que deben poder hallarse entidades últimas y no analizables en términos de otras es, sin duda, una sugerencia atrevida. Nada tiene que ver esa actitud con cualquier disposición contemplativa vivida por el hombre que se detiene en la consideración de lo misterioso, en la admiración ante lo inexplicable. Medido con este rasero el mundo es, en verdad, como en el título literario, "ancho y ajeno". Y sin embargo, en la apuesta por lo simple está el origen del pensamiento racional, al menos de ese modo de pensar que llamamos ciencia.

Una segunda razón del crédito otorgado a este modo de pensar se funda en el hecho de que el materialismo nos conduce a una intelección que guarda una estricta semejanza con lo que es nuestro modo de actuar. En la naturaleza no hay ruedas, que son creación humana, y el materialismo ha seguido, por así decir, el camino rodado del entendimiento práctico.

El poder de sugestión del materialismo se apoya en que parece una lectura de la realidad en que no se emplean códigos artificiales, en que el retrato que se hace del mundo parece lo más ajustado posible al mundo mismo, una especie de autorretrato sin autor; solamente -se supone- cabe entender la realidad desde ella misma. Se parte de que el mundo está *ahí* y de que podemos comprenderlo si acertamos a identificar sus factores más simples. En este aspecto, el pensamiento materialista es absolutamente distinto de cualquier otro que ponga en juego el hecho que podríamos

señalar diciendo: por muy *ahí* que este el mundo este es también un mundo conocido por mí. El materialismo se construye como doctrina al precio de una eliminación del sujeto, del olvido de que la mera existencia del mundo no sirve para justificar mi experiencia, el hecho de que algo sea conocido.

Este olvido se justifica aparentemente, en atención a dos consideraciones básicas:

-En primer lugar, aquella circunstancia que llamó tanto la atención a Heráclito: el mundo *común* es algo que parece ser lo que es, de modo completamente independiente del hecho de que sea conocido. Nada, o casi nada, se altera en él cuando el pensador duerme o desaparece, nada, o casi nada, parece sometido al pensar de quien procura abrirse camino a través del mundo tal cual es.

-En segundo lugar, es obvio que el mundo está compuesto de cosas y que descomponiendo las cosas aprendemos mucho acerca de ellas, de modo que conocer se identifica con saber reconstruir. De este modo, se erige en meta del conocimiento la identificación del elemento más simple que pensarse pueda.

Desde un punto de vista histórico las primeras dificultades del materialismo fueron la naturaleza de las formas, y la diversidad de lo inmediato. Solo después de la moderna revolución científica hubo un pensamiento materialista capaz de darles una respuesta global. Las formas pudieron ser entendidas como derivadas a partir de la actuación conjunta de tres factores (espacio, tiempo, materia), y las apariencias fueron consideradas como producto de la interacción entre los organismos

(humanos o animales) y las entidades objetivas. El único problema pendiente era la concepción mecánica de los organismos ya anunciada por Descartes. Una vez que, a finales del siglo pasado, se consideró disuelta la antítesis entre lo vivo y lo no vivo, el materialismo pudo contar con un doble frente doctrinal en que sustentarse: el de la microfísica y el de la genética, atravesados ambos por un factor de azar.

Como quiera que la noción de *mente* ha sido siempre notablemente refractaria a las estratégicas materialistas, el materialismo ha sabido encontrar dos rodeos para someterla: el primero apoyado en la distinción entre *referencia* y *significado*, el segundo derivado de las lecciones que se quieren fundar en lo que sabemos sobre la evolución. Por eso ni siquiera el improbable éxito de la investigación "parasicológica" alteraría el panorama que el materialista contempla[16]. Keith Campbell ha subrayado, muy acertadamente, el carácter históricamente relativo de las doctrinas materialistas (1970:17): el materialismo es siempre contemporáneo.

Por otro lado una serie de factores han ayudado poderosamente a consolidar esta clase de síntesis:

1. En primer lugar, el enorme prestigio de las ciencias positivas que, en el caso concreto que nos ocupa, pone al alcance de la mano una rotunda relación causal cerebro-conciencia.

[16] Arthur Koestler ha relatado, sin embargo, como a Hans Reichenbach le parecía amenazadora la posible confirmación de la existencia de fenómenos parapsicológicos: "Si es verdad... significa que tengo que abandonarlo todo y volver a empezar desde el principio" (1974: IV, 209 ss). Armstrong considera que la posibilidad de los fenómenos parapsicológicos es "the small black cloud on the horizon of a materialist theory of Mind", (1968:364). En nuestra opinión, la valoración más aquilatada del asunto es la ofrecida por K. Campbell, (1970:91-97): si se confirmara cualquier fenómeno paranormal, el materialismo se reformularía para acogerlo. Sobre este mismo punto pueden verse Beloff (1965:46 ss) que entiende que los fenómenos paranormales suponen un desmentido del materialismo y Popper (Popper, K., Eccles, J.C. (1977:96-99) que, elogiando otros puntos de vista de Beloff, considera que la objeción parapsicológica no es decisiva.

2. Por otra parte, es evidente la estrecha relación de conceptos como *mente* o *conciencia* con las actitudes metafísicas: no sabemos nada, podría decirse, de la mente que no sea meramente especulativo.

3. La propia Psicología, se dice, ha abandonado la conciencia como *explicans* y aún como *explicandum*. Al conductismo radical ha sucedido una postura más matizada que -seducida por la metáfora del computador- identifica también a la conciencia con los acontecimientos que tienen lugar en un cerebro.

4. La Biología, -de la que Ortega y Gasset se atrevió a decir que no era sino algo episódico en algunas biografías- ha sustituido -en ciertos aspectos- a la Física como ciencia fundamental. Hubo un momento en que esta parecía propiciar una crisis del materialismo con la aparición, de las teorías de la relatividad y los cuantos. Fue el momento del *monismo neutral*. Evidentemente, el rígido determinismo se tambaleaba y aquellas "verdaderas cosas" que eran los átomos y sus andanzas se difuminaron un tanto; sin embargo, ya desde tiempo atrás estaba preparado el relevo de este baluarte determinista[17]; en sustitución de aquel modo de saber que afirmaba "Toda la ciencia natural consiste en mostrar en qué estado estaban los cuerpos cuando tuvo lugar este o aquel cambio y que, teniendo en cuenta su impenetrabilidad, fue exactamente ese cambio el que tuvo

[17] Como decía A. N. Whitehead (1944:51), "las proposiciones de la física de mi adolescencia tienen actualmente (1938) una influencia poderosa en la mentalidad de los fisiólogos". Parecería como si, de algún modo, la ciencia invocada por los biólogos mecanicistas fuera un tanto anacrónica. Véase lo que dice Prigogine: "a pesar de lo que digan inconscientemente ciertos biólogos, nuestra ciencia, a la que ellos creen invocar, no es ya ni la de Laplace ni la de Kant" (1983:67). Vid. también, D'Espagnat, (1981:75), sobre este mismo tema. Por su parte Popper ha escrito: "in fact it was Physics itself which produced by far the most important arguments against the classical materialism" (Popper, K., Eccles, J.C. (1977:6)

que ocurrir"[18] pudo establecerse una visión más blanda pero igualmente monista: el evolucionismo en el que Darwin había introducido un elemento de azar (vid. C. H. Waddington (1963a:112)); la vieja historia evolutiva montada sobre el azar y la necesidad no ha dejado de envolver con su seducción desde entonces. El mundo excesivamente delicuescente de las partículas subatómicas, ya no podía suministrar un fundamento suficiente de la visión determinista y materialista: pero ésta, encontró un apoyo más cercano y eficaz en el darwinismo renovado por la influencia de la naciente genética. Los azares en la constitución del equipamiento genético y la necesidad en el desenvolvimiento posterior de la vida, han producido el salto de la proverbial ameba a la (no menos proverbial) "Teoría de la Relatividad" en el cerebro de Einstein. Hay un nuevo determinismo, no manejable por el "genio de Laplace" (que nunca llegó a acceder más que a una proclama), en el que se obtiene como última verdad: "La ciencia moderna ignora toda inmanencia. El destino se escribe a medida que se cumple, no antes", en palabras de Monod (1970:161). La conciencia se toma como un fruto de la casualidad, a lo más como un "emergente" que ha surgido por evolución. Es una azarosa historia que puede amparar todos los extravíos de la inteligencia.

5. Un último factor ha contribuido poderosamente al objetivo de cerebralizar la mente: las "máquinas que piensan".

La literatura paracientífica ha cometido todo tipo de excesos en este terreno, con la licencia que confiere la esperanza en un progreso indefinido y la inocencia que la ignorancia permite. Las técnicas de cálculo y tratamiento de la información han sugerido la posibilidad de imitación de todos los comportamientos mentales. Todo ello debería haber replanteado

[18] Leonhard Euler, cit. por H. Weyl, (1963:167).

con el oportuno vigor la cuestión de *¿qué significa pensar?*; pero la tendencia a considerar lo mental como un cierto tipo de producto del funcionamiento cerebral puede decirse que ha prevalecido. En este punto no estará de más anotar una sutilísima sugerencia de Malcolm apoyada en una observación de Wittgenstein (Zettel, 605, 606): la identificación de la mente con el cerebro se beneficia del encanto de "lo oculto", de "lo mágico" (1986:200).

Estos factores han cristalizado -pese a sus diversos orígenes y a su distinto nivel teórico- en un precipitado conjunto que, efectivamente y por decirlo con palabras de H. Feigl, convierte en "muy plausible una consideración monista del viejo problema de las relaciones entre lo mental y lo físico" (1967a:33).

Los objetivos del pensamiento materialista son, según lo visto, cada vez más creíbles. Sin embargo una consideración atenta de lo que se ha estimado como característico de la mente tal vez pueda poner de manifiesto la insuficiencia de principio que afecta al programa materialista. El mismo Heráclito que advirtió que la sensatez consistía en "seguir lo común", pensó en alguna ocasión lo difícil que era habérselas con el alma: "los límites del alma nunca podrás encontrarlos, por mucho que andes y cualquiera que sea el camino que sigas; tan profundo es el logos que ella tiene"[19].

2. LA CARACTERIZACIÓN DE LO MENTAL

[19] Diels-Kranz, fr. 45.

Una de las obras más influyentes de la filosofía contemporánea termina con una sentencia justamente célebre: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse"[20]. Tan sensato consejo ha sido objeto de innumerables comentarios y a veces se ha creído ver una violación del sentido del texto en su misma enunciación: a tal se refiere Otto Neurath, quien propuso un enunciado más riguroso de la misma máxima: "Si realmente se desea evitar por completo la actitud metafísica, "se guardará silencio", pero no acerca de algo; porque la anterior formulación suena como si hubiera un "algo" de lo que no se pudiera hablar"[21]. No cabe duda que la reformulación de Neurath parece aún más severa, aunque tal vez sea algo impertinente.

Pues bien, al titular con un "lo" este apartado no se trata de dar a entender, aunque tal vez sea inevitable hacerlo, que se trata de examinar alguna especie de objeto, una suerte de cosa, algún tipo de sustancia de modo que se vaya a ofrecer un cierto catálogo de sus dimensiones, propiedades, etc.[22]. La intención, por lo menos, es otra:

a) Analizar la idea de mente que se ha manejado en los proyectos reduccionistas. Por tanto, se trata de examinar las notas típicas de lo mental que se han aducido por quienes pretendían que tales propiedades habrían de ser reinterpretadas en un lenguaje materialista (fisicalista,

[20] L. Wittgenstein, (1973:203).

[21] Véase, Fartos (1969:237-252) de donde tomo la cita de Neurath.

[22] Por supuesto, como dice Mc Ginn, "no hay una concepción de la mente que sea epistemológicamente neutral" (1982:7)

emergentista, funcionalista o behaviorista), dado que, aunque su apariencia pareciera sugerir la existencia de un tipo de realidad distinta, su adecuado tratamiento podría mostrar que no resulta necesario postular categorías ontológicas adicionales.

b) Al tratarse de caracteres residuales, resistentes a una categorización materialista, se deduce con facilidad que una posición distinta no deberá conformarse con ellos, aunque pueda confortarse al comprobar los esfuerzos sobrehumanos que algunos han hecho para rendir tributo a una creencia.

c) Por último, conviene destacar que la caracterización de estas propiedades residuales depende de una concepción metafísica que, si bien es ilustre, no es la única posible. Ello supone que la caracterización de lo que llamamos mente puede verse de otro modo con solo apartar de la vista las exigencias del concepto cartesiano de sustancia[23]. En efecto, muchos de los problemas en que parece que el concepto de mente debería jugar algún papel no requieren para nada una mente sustancial y, algunas de las dificultades que se experimentan ante cualquier discurso sobre lo mental así como buena parte de los argumentos anti-mentalistas son simples, aunque inevitables, desajustes entre los conceptos de mente más o menos cartesianos y las exigencias de una *sustancia* fabricada en el mismo taller. Y, podría decirse, que, ante tal concepto, es una actitud razonable la que acaba afirmando: sustancia no hay más que una[24].

[23] Es evidente, sin embargo, que tales caracteres pueden ser también usados -si bien tras una cierta redefinición- en defensa de posiciones dualistas no cartesianas. Smythies, que se considera dualista no cartesiano, define asi la diferencia esencial entre físico y mental: "The essential hardcore distintion postulated by non-cartesian dualism is that mental "things" are in one space and that physical things are in another" (1985:239). En esta misma colección de estudios también defienden posiciones no cartesianas Price, Kuhlenbeck y Beloff.

[24] Esta era la opinión de Hume quien ironiza en el Tratado a costa del ateismo: "yo afirmo que la

La noción cartesiana de mente sirvió para explicar la existencia simultánea de dos clases de propiedades naturales (distinguidas de modo muy nítido en los comienzos de la nueva Física) cuya consideración como realidad y apariencia requería alguna justificación. Al tiempo, la mente se convertía en el centro de un ámbito de fenómenos (los fenómenos presentes a la conciencia) cuya verdadera significación debería ser fundada racionalmente: precisamente por eso, Descartes desdibujó al máximo la distinción entre *sensibilidad* e *inteligibilidad*, puesto que ambas se habrían de poseer en un mismo escenario en el que no hubiera sombra alguna de duda, y desde el que se pudiera acometer la reconstrucción de una realidad verosímil, del mundo mismo. Así, puede decirse que la idea cartesiana de mente se inspiró en la función que cumplen los aparatos ópticos y mecánicos de que entonces se disponía. Del mismo modo que sin el telescopio no se pueden ver las manchas de la Luna, sin la mente no se podría afinar el conocimiento. Las lentes de la mente están hechas de nuestra inteligencia, de nuestra capacidad de razonar. La imagen que el "aparato" proporciona está inmediatamente presente, es indudable cuando se ve de forma *clara y distinta*; pero, no conviene olvidarlo, toda claridad y distinción, toda inmediatez e indubitabilidad, es el resultado de un trabajo racional de discriminación.

Estas dos notas -sustancialismo, escenario interior- explican, además, con bastante simplicidad por qué razón un concepto de mente de ese estilo es, al tiempo, problemático y resistente. Es problemático, porque resulta

---

doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e individualidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que Spinoza es tan universalmente difamado" (1977:384).

difícil comprender qué cosa sea en realidad la mente, aparte de un hipotético observador inobservado para el que no se puede hallar un carácter ni constante ni claro. Es resistente, porque difícilmente se expulsará del mundo a alguien que, por definición, se coloca fuera de él.

Aunque pudieran escogerse otras propiedades y otras denominaciones, nos detendremos en la inmediatez, la no espacialidad, y la intencionalidad, aspectos característicos de la conciencia desde Descartes para acá[25].

a.- Inmediatez

La inmediatez es un carácter primario del concepto cartesiano de mente. Si bien se trata, inicialmente, de una propiedad epistémica, su análisis hace que se rebase rápidamente ese marco para convertirse en un carácter fundamental: ¿Qué hay de inmediato en la mente?:

Tener una mente es tener ideas (cartesiano-lockeanas), que se tienen de modo que no cabe dudar de que se tengan. Veamos qué análisis se realiza sobre dos clases completamente distintas de ideas: una sensación dolorosa y una opinión sobre algo. Sin duda que un dolor es algo absolutamente inmediato y obvio, sobre cuya existencia no cabe duda alguna (a quien lo padece). Si hay dudas sobre el dolor, se refieren siempre a algo distinto del dolor mismo: su causa, su modo, etc.

[25] Véase la distinción de Quinton entre caracteres cartesianos (no espacialidad y conciencia) y no cartesianos (los aducidos por Feigl: lo cualitativo, lo propositivo, lo mnémico, lo holístico, y lo emergente, (1965:204). Para Quinton no ha habido añadidos de importancia a la noción cartesiana: "altough the distinction (entre físico y mental) has been of the first importance in all subsequent philosophy and has been taken by most philosophers to have almost self evident validity Descartes way of formulating it has not been replaced or even substantially improved upon" (1965:201).

Aunque quepa aducir que si no supiéramos lo que es un dolor no sabríamos que "algo nos duele", está claro que lo que no sabríamos es cómo llamar a lo que sentimos. Sin embargo, una vez poseída la noción de dolor, todo dolor real es indudablemente doloroso: en los dolores no hay lugar a la distinción entre realidad y apariencia, todo dolor es una sensación que, en tanto esté presente, lo está de un modo incorregible e inmediato[26].

Veamos el caso de una *opinión*. Ciertamente es imposible tener (en un sentido fuerte: sostener) una opinión sin ser consciente de que se tiene, por cuanto toda opinión es una idea consciente sobre algo. Tal vez las creencias pueden ser inconscientes, pero las opiniones realmente tenidas están ante mí (si bien no siempre en tanto opiniones) y son inmediatamente presentes. Sobre las opiniones puedo tener miles de dudas, en cuanto las comparo con otras ideas (de cosas, otras opiniones, etc.), puedo, incluso, no tener claro su alcance o su significado último, carecer de cualquier justificación y hasta dudar de si realmente tengo tal o cual opinión. Pero, en todo caso, esa duda constituye mi propia forma de opinar sobre la que no puedo, de ningún modo, engañarme. Una opinión se parece justamente a un dolor en su inmediatez, en la incorregibilidad última acerca de lo que aparece en mi conciencia.

El carácter inmediato de lo mental, es capaz de sostener otros aspectos de distinto enunciado según la concreta perspectiva en que se consideren. Así, lo inmediato puede ser visto como incorregible, como privado (acceso

[26] Quinton ha realizado una crítica de lo que considera supuesto carácter incorregible de lo mental basándose en cinco argumentos que, genéricamente, se apoyan en la falibilidad de la memoria y el reconocimiento. Véase Quinton (1965:232-233).

privilegiado), como dotado de propiedades fenoménicas, etc. Muy frecuentemente, y siguiendo la terminología cartesiana, se ha calificado este carácter de un modo general como *conciencia*: este nombre tiene la ventaja, en el contexto racionalista y sustancialista, de proporcionar un carácter absolutamente general y supuestamente específico (salvo el caso de los animales) de la especie humana. De este modo, lo mental queda sustantivado como lo consciente.
Sin embargo, la elección de *conciencia* como carácter primordial, como substrato de cualquier otro, no está libre de objeciones de peso. Tanto Leibniz como Bergson, han expuesto importantes argumentos contra la identificación de espíritu y conciencia[27] a las que aludiremos más adelante.

Con independencia del nombre, y fijándonos más en el carácter de este tipo de propiedades, hay que subrayar que, efectivamente resultan difícilmente reductibles a cualquier otro tipo de realidad. El carácter privado de lo consciente es difícilmente discutible, aunque tal privacidad le otorga un estatuto teórico enormemente problemático, que deja abierta tanto la posibilidad del solipsismo como su estrictamente contraria: la suposición de que toda realidad posee conciencia. En el ámbito de la metafísica cartesiana, es precisamente ese carácter irreductible de la conciencia privada y su condición intraducible, lo que la hizo especialmente apta para caracterizar la sustancia mental.

La privacidad y la inmediatez de la conciencia con su presencia incorregible, que no autoriza la escisión entre realidades y apariencias,

[27] Leibniz dice: "los cartesianos han caído en un grave error, por no haber tenido en cuenta para nada las percepciones de las que no nos apercibimos" (1981:83). En cuanto a H. Bergson puede verse (1963:290 ss). Otras críticas clásicas de la identificación cartesiana pueden verse en Max Scheler, (1970:17) y, naturalmente, en Freud (1923:passim).

sirvió perfectamente para proporcionar las bases del nuevo sujeto epistemológico. Encerrado en su mismidad consciente, sería inatacable para cualquier clase de concepto ahormado en la objetividad del *mundo externo*, y proporcionaría una muy apreciable dimensión intuitiva para el sujeto de todo saber. Tras la crisis del racionalismo y los ataques de Hume, su debilidad teórica sería puesta de manifiesto por Kant quien, en palabras de Strawson (1975:33), advirtió que su sustancialización se basaba en la confusión entre la unidad de la experiencia y la experiencia de la unidad.

La inmediatez es un carácter, no obstante, difícilmente desmentible. De los intentos realizados para traducirla a otro lenguaje, cabe decir lo que Quinton dijo solo de los behavioristas: "han seguido estrategias de distinto grado de heroísmo" (1973:325).

b.- No espacialidad

La no espacialidad es un carácter de lo mental que se adujo en momentos en que el espacio era centro de controversias teológicas hoy abandonadas. No deja de ser curioso, sin embargo, que una caracterización negativa se haya propuesto como fundamental.

En cierto modo, podría decirse que aducir un carácter "no espacial" es afirmar lo que debiera probarse. Así si, según Rorty, "Kant y Strawson han dado argumentos convincentes para afirmar que sólo podemos identificar estados mentales como estados de personas localizadas espacialmente"[28],

[28] Rorty, (1980:20). La referencia de Rorty es a la famosa "Refutación del idealismo" de Kant (B 274 ss), (que a Urmson (1982:123) le parece "un modelo de oscuridad impenetrable"), y a *Los límites del*

la no espacialidad tendría que dejar de ser un criterio invocable. Sin embargo, hay aspectos claramente no espaciales que se ponen fácilmente de manifiesto cuando preguntamos si un dolor puede ser más alto que otro, qué volumen ocupa un deseo o si una resonancia en la corteza asociativa es verdadera[29]. En todo caso, el significado último de la no espacialidad de lo mental, sólo se patentiza claramente en el seno de una polémica contraposición entre lo mental y lo físico, lo subjetivo y lo objetivo. Esta contraposición es básica en la filosofía moderna cuyo principio era, según Hume, el siguiente: "El principio fundamental de la filosofía moderna es el que se refiere a colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, los cuales, según ese principio, no son sino impresiones en la mente, derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza alguna con las cualidades de los objetos" (1977:367). Así pues, la no espacialidad significa por lo menos dos cosas distintas:

a) Es el reverso de la inmediatez. Del mismo modo que hay un mundo en el espacio y una idea del espacio mismo, mis ideas, sensaciones y todos mis contenidos inmediatos de conciencia son inespaciales como lo es la conciencia misma. Si lo mental estuviera en el espacio no podría ser ni privado, ni incorregible, ni inmediato. En su retirada del mundo, la mente observa la espacialidad como un carácter fundamental de lo físico del que

---

sentido así como al cap. 2 de *Individuals*. Tal vez los argumentos se reducen al puro y confuso, sentido común. Respecto al "personismo" de Strawson, Polten comenta lo siguiente: "The fact that a pseudo-solution such as this receives so much attention in the literature is not a happy commentary on contemporary philosophy" (1973:250). La obra de Strawson no merece, sin embargo, una calificación tan dura como la de Polten.

[29] El ejemplo es de Churchland, quien comenta que "la mayor familiaridad con la teoría de la identidad y el conocimiento cada vez mayor de las funciones del cerebro han contribuido a reducir la sensación de rareza semántica que producían las afirmaciones mencionadas". Añade luego: "Tal vez tendremos que acostumbrarnos a la idea de que los estados mentales tienen localizaciones anatómicas y que los estados cerebrales tienen propiedades semánticas" (1992:57-58.) Acostumbrarse a lo absurdo es una recomendación estoica que no parece de recibo en el ámbito especulativo.

"eo ipso" ella será desprovista. La inespacialidad es un trasunto de la misma definición de la conciencia como sustancia y de la concepción del mundo en cuanto que *externo*.

b) Si la anterior significación de la no espacialidad es la propia de la caracterización negativa del cartesianismo, hay otra dimensión más intuitiva y menos polémica. Dicho de otro modo, cualquier identificación de mente y cerebro tiene que buscar un lugar -es decir una configuración espacio-temporal- que sea la verdadera substancia, y no una simple condición concomitante, de todo evento mental. Recíprocamente, por tanto, cualquier pretensión de que mente y cerebro son distintas realidades ha de postular la no espacialidad de lo mental por razones distintas, en principio, que las aducidas por el dualismo metafísico. Así, si tomamos los pensamientos e imágenes como entidades mentales paradigmáticas -tal como hace Rorty al analizar las mutuas relaciones entre lo funcional, lo fenoménico y lo inmaterial (1980:22) - será necesario mostrar en qué sentido son irreductibles a la identificación con determinados eventos cerebrales, obviamente espaciales. Para ello, bastaría con señalar que ningún análisis del comportamiento del cerebro podría llegar a conocer el significado de nuestros pensamientos. Pese a postular, en un *experimento mental*, la existencia y el funcionamiento de un "cerebroscopio" muy avanzado, el propio Rorty reconoce, en un párrafo levemente demagógico, que "el secreto del corazón del poeta permanece desconocido para la policía secreta, a pesar de su capacidad de predecir cada uno de sus pensamientos, proposiciones y movimientos controlando el cerebroscopio que él ha de llevar día y noche. Podemos saber qué pensamientos pasan por la mente de un hombre sin entenderlos. Nuestra inviolable "personalidad" (uniqueness) consiste en nuestra capacidad poética para decir cosas singulares y oscuras, no en nuestra capacidad de

decirnos cosas obvias nada más que para nosotros mismos" (1980:123). Basta que haya algo inaccesible a métodos externalistas para que sea correcta la afirmación de Leibniz: "Hay que reconocer por otra parte, que la *percepción* y lo que de ella depende resultan *inexplicables por razones mecánicas*, esto es por medio de las figuras y de los movimientos. Porque, imaginémonos que haya una máquina cuya estructura le haga pensar, sentir y tener percepción; se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, una vez dentro, no hallaremos sino piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción" (1981:87). Así, la no espacialidad se convierte, con independencia del modo de categorizar ontológicamente lo mental, en un criterio que diferencia claramente lo que hay en la mente de cualquier otra cosa.

c.- Intencionalidad

Al hablar de lo intencional, se impone una aclaración previa motivada por la siguiente circunstancia: mientras que, como sería fácil de verificar, la intencionalidad es un carácter de lo mental aducido en casi todas las enumeraciones de las propiedades de la mente, *intencional* es un término con el que se ha designado, sin duda, a cosas distintas. Aquí trataremos de ver cuál es el carácter intencional de lo mental que se estima relevante[30].

[30] Para una exposición de los criterios con que delimitar lo intencional, puede verse R.M. Chisholm, "Intentionality", en Edwards, P. Ed. (1967:IV 201 ss).

Tras la obra de Brentano y la fenomenología la intencionalidad se toma, por muchos autores, no ya como un carácter distintivo entre lo físico y lo mental, sino como el carácter distintivo por excelencia. Ante esta pretensión, sería muy conveniente que los clásicos del XVII y XVIII, que inventaron el concepto moderno de *mente*, hubieran reparado en tal propiedad. No está claro, sin embargo, que la intencionalidad sea un carácter de lo mental, ni para Descartes ni para el resto de los filósofos modernos. La razón tal vez se encuentre en que la propiedad mencionada queda cubierta por un concepto escolástico, en un momento en que los modernos tenían intención de hablar de otras cosas. La intencionalidad medieval era fundamentalmente una propiedad de los actos del entendimiento dirigidos al conocimiento de un objeto; es decir, era una forma de una de las facultades del alma: demasiado a la vez (forma, facultad, alma), para cualquiera de los pensadores modernos que están ensayando un concepto revolucionario de mente. Aunque podría constituir el objeto de un comentario irónico sobre los recientes progresos en filosofía de la mente, nos limitamos a señalar que el carácter intencional ha sido recuperado en las exposiciones contemporáneas de la naturaleza de lo mental.

¿Qué significa la intencionalidad de lo mental?:

1) Intencional es lo contrario de ciego o no intencional, lo contrario, pues, de físico. En este caso, la intencionalidad se entiende como la capacidad de apertura a lo real por vías distintas al propio contacto material, físico. Afirmar la intencionalidad de la mente es sostener que nuestra relación con el mundo, se basa en la capacidad de interpretar o de contemplar las cosas en cuanto que son, antes que en nuestra evidente dependencia del hecho de que las cosas son y, precisamente por ser, nos afectan de uno u

otro modo.

2) La intencionalidad es la iluminación que la mente proporciona a cualquier conjunto de signos de modo que estos puedan ser propiamente portadores de una idea. Es lo que Chisholm considera que las oraciones toman de los pensamientos de modo semejante a la luz que la Luna refleja procedente del Sol[31]; de este modo la intencionalidad se da solo en los aspectos fenoménicos -aquellos inmediatamente presentes en la conciencia- si se piensa según la distinción entre mente y mundo externo. Una frase, un símbolo son intencionales de modo derivado: justamente en la medida en que codifican el significado intuido por una mente y lo ofrecen a su desentrañamiento por otra.

3) La intencionalidad es la propiedad que los actos mentales tienen de estar referidos a un objeto o de tener un contenido. El conocimiento es siempre "conocimiento-de". Lo que se subraya en este caso es el hecho de que todo acto mental tiene un objeto definido -sea cual sea su naturaleza-, como término y que tal término en cuanto está presente a la mente es lo que califica y da sentido al acto. Este es el aspecto de la intencionalidad que a Feigl le parece absolutamente irreductible a lo físico: "La diferencia más fundamental entre lo mental y lo físico consiste en el hecho de que la vida mental consiste en *actos dirigidos a objetos* independientemente de que dichos objetos existan en el mundo o sean puros conceptos" (1967a:50).

[31] Cfr. (1958:533). Véase igualmente el comentario de C. A. van Peursen sobre la posición de Wittgenstein y Hampshire, "...it is impossible...to define the meaning of sentences quite without reference to the intention of speaker" (1966:171). Cfr. S. Hampshire (1965:201 ss)

Apertura, iluminación y objeto son tres momentos distintos que se pueden aunar bajo el rótulo común de intencionalidad. El intento de reducir la intencionalidad a términos físicos se basa, únicamente, en la alteración de la noción de significado: si los significados no son irreductiblemente mentales sino que puede sustentarse un significado en las puras relaciones de un signo con su contexto, entonces la intencionalidad misma -cualquier forma de ella podría ser reducida a una pura inteligencia, mecánicamente, eso se dice, imitable.

Desde otro punto de vista, cabe objetar que hay contenidos mentales cuya intencionalidad no está clara: es el caso de los "raw feels"; un dolor, un color, considerados en sí mismos, no se refieren a nada, se podría decir que su inmediatez pugna con su supuesta intencionalidad. De cualquier modo, tanto la inmediatez como la no espacialidad o la intencionalidad, propiedades que hemos escogido en cuanto resistentes a una reducción materialista y en cuanto subsidiarias del dualismo metafísico, son caracteres de lo mental en la medida en que lo mental se identifica absolutamente con lo consciente. Otra visión de la mente relativizaría, sin duda, su significado.

3. LA MENTE COMO SUBSIDIARIA DEL CUERPO

Por debajo de la contraposición entre alma y cuerpo, cabe sospechar que se haya rendido un cierto tributo a la imagen de este, de modo que muchas

de sus propiedades se hayan transmutado en caracteres de aquella. Esta dependencia conceptual, casi siempre inconsciente, hunde, a nuestro modo de ver, sus raíces en estadios muy antiguos del pensamiento occidental y alcanza a regiones teóricas bastante extensas. Si ha habido tal inspiración, será necesario proceder en una doble dirección:

1) Descargar a la mente de aquellos caracteres y menesteres que se inspiran en funciones desempeñadas por el cuerpo. El crítico de Berkeley y Hume, Thomas Reid, fue tal vez el primero en advertir esta influencia[32].

2) Examinar si la postulación de una mente se debe únicamente a dificultades surgidas con el cuerpo, es decir, a la insuficiencia de nuestro saber sobre el cuerpo para explicar ciertas facetas de la conducta del hombre, unida a la adopción innecesaria de términos mentalistas: tal es la intuición que sirve de base a la historia de los "antípodas" y "las fibras C", tan presentes en la literatura contemporánea. Rorty ha escrito: "si la fisiología fuese más simple y más obvia, nadie habría sentido la necesidad de la psicología" (...) "si el cuerpo hubiese sido más fácil de comprender, nadie habría pensado que tuviésemos una mente" (1980:237). ¿Es razonable tal suposición?

El cuerpo humano es, desde mil puntos de vista, la persona o el hombre mismo; al margen de las muy discutibles afirmaciones de los parapsicólogos, se puede sostener que no existe ninguna experiencia creíble en que el hombre pueda reconocerse con independencia de su propio cuerpo. Nuestro cuerpo funciona habitualmente como nuestro yo,

[32] "There is no prejudice more natural to man, than to conceive of the mind as having some similitude to body in its operations", Thomas Reid, "Essays on the Intellectual Powers of Man", citado por Rorty (1980:142).

lo que, sin embargo, no sirve para abonar ninguna metafísica. Berkeley no necesitó negar nada de lo que el sentido común sostiene más o menos espontáneamente para defender su inmaterialismo; con idénticos títulos un interaccionista puede admitir la identidad del hombre con su cuerpo en los términos habituales al sentido común. El problema se plantea cuando del cuerpo humano se da una explicación -física o biológica- que identifique cuerpo con materia o que pretenda que la actividad espiritual de las personas es idéntica a su actividad física, cuando se niega que el hombre mismo pueda ser visto también de otra manera. ¿Cómo hay que pensar el cuerpo de modo que también pueda pensarse la mente? o, dicho de otro modo, ¿qué modos de pensar el cuerpo inspiran una visión deficiente de la mente, en la medida en que se apropian de aspectos de ella o en la medida en que equivocan un recto entendimiento de su carácter?

Veamos, en primer lugar, de qué modo aparece el cuerpo en una descripción de lo que somos, en qué manera somos el cuerpo y de qué modo vislumbramos que no somos tan sólo nuestro cuerpo:

1.- Sin duda que nuestra primera identificación nos descubre siendo un cuerpo vívido. Nuestra hipotética mente -consciente o no- se asienta mediante una referencia inmediata a su soporte corporal: nuestras sensaciones, se patentizan ante nuestra conciencia en cuanto localizadas en nuestro cuerpo. Así es, sin duda, a todos los efectos prácticos: nuestro cuerpo nos obedece (más o menos), nos sitúa en la realidad.

2.- A través de nuestro cuerpo, descubrimos el mundo de manera que el cuerpo es nuestra presencia en el mundo. A efectos prácticos nuestro cuerpo tiene unos límites precisos (que invitan a la distinción "dentro-fuera") que, sin embargo son completamente inexistentes (como

tales límites) en una descripción física del mundo: aunque el Sol, por ejemplo, parezca muy lejano, hay un continuo entre nuestro cuerpo y el Sol. En lo alto del cielo el Sol nos parece inalcanzable, pero, físicamente, estamos en contacto con él, de modo que puede resultar extraño al sentido común pero que es innegable. Si se reflexiona sobre este hecho, se descubre una primera paradoja teórica: el mundo que vemos no es exactamente el mundo en el que estamos, dicho con palabras de J. Fodor, "nuestras transacciones causales con el mundo son, supongo yo, explicables todas ellas en el vocabulario de la física. Pero las consecuencias epistémicas de dichas transacciones no pueden serlo, pues las propiedades del mundo con que estamos relacionados epistémicamente no son, generalmente, sus propiedades físicas" (1985:220).

3.-Así pues, estamos en el mundo y en él somos un determinado objeto. Ahora bien, del mismo modo que ese objeto que somos es inseparable del resto del mundo, nuestra conciencia del mundo tampoco es reducible a nuestra corporalidad. El cuerpo nos fija en una determinada posición y nos invita a pensar el mundo desde ella, pero, ni el mundo tiene ninguna clase de centro en nuestro cuerpo ni, en la medida en que somos pensadores y seres conscientes, nuestra mente está especialmente localizada en nuestro cuerpo. **Es la ilusión objetual del cuerpo la que crea la ilusión subjetual de la mente**. Sin duda, superar esa ilusión es difícil, como consecuencia del hábito práctico que identifica nuestro yo con una zona especial del mundo. Solamente podemos atender la sugerencia contraria cuando consideramos la condición radical de la mente en cuanto lugar del mundo, y cuando examinamos las paradojas que son consecuencia de la confusión entre los límites de nuestra experiencia posible y los límites fenoménicos de nuestra corporalidad. Podremos pensar la mente con independencia del cuerpo cuando desechemos las metáforas de la

interioridad, cuando comprendamos que la mente no está en ningún lugar del *mundo exterior*, justamente porque es la condición necesaria para que se dé la realidad del mundo. Para hacer más intuitiva esta sugerencia acudiremos a un bello ejemplo propuesto por Erwin Schrödinger: "En el cuadro de Durero "Adoración de la Santísima Trinidad", dos corros de creyentes se han reunido para orar en torno de la Trinidad que aparece suspendida en los cielos, un corro de santos en lo alto y uno de humanos en el suelo. Entre estos últimos hay reyes, emperadores y papas, pero también, si no me equivoco, el retrato del propio artista, una humilde figura marginal de la que se podría muy bien prescindir.
Creo que es el mejor símil del sorprendente doble papel de la mente. La mente es, por un lado, el artista que ha producido el todo, sin embargo, en la obra terminada no es sino un accesorio insignificante que puede omitirse sin que por ello el efecto total pierda el menor mérito.

Dicho sin metáforas, debemos afirmar que estamos ante una de esas contradicciones que surgen porque no hemos conseguido elaborar una imagen comprensible del mundo sin retirar de él nuestra propia mente, la mente creadora de esa imagen, por lo que la mente no tiene lugar en aquella. El intento de presionar su introducción produce necesariamente algunos absurdos" (1969:148, 1983:64).

E. Schrödinger habla del doble papel de la mente; "el artista que ha producido el todo", es la imagen de la mente en cuanto tener mente es lo mismo que estar en el mundo, que ser un algo para quien existe el mundo o que, por decirlo de otro modo, ser una mente es ser un-el darse del mundo; "un accesorio insignificante" es, por el contrario, la imagen de la mente en cuanto ligada a un lugar de observación, en cuanto incorporada,

es la imagen misma del cuerpo que -semejante a otros muchos- lo mismo puede ser que no estar.

¿No sucede, en realidad, que nuestra imagen del "artista que ha producido el todo" se ve condicionada por la del "accesorio insignificante"? ¿No es el concepto cartesiano de mente como reducto interior un atajo imposible para meter el mundo en la cabeza de un sujeto?

Sin embargo, como muy bien sugiere el ejemplo del gran físico austriaco, es realmente la cabeza quien forma parte del cuadro y no al revés. Nuestra inteligencia analítica, para la que el todo no está nunca al alcance, puede trabajar con partes del cuadro, nunca con el cuadro mismo. Esto otorga mayor opacidad a lo que llamamos cuerpo y hace prácticamente trasparente a lo que llamamos mente. ¿Por qué seguimos hablando de mente, sin embargo?: hay una dimensión inescapable de nuestra experiencia, que nos enseña que no sólo existen las cosas, sino que en mi mente coexisten conmigo. Tener una mente o ser una mente es algo más y algo distinto que ser un cuerpo. Todo cuerpo es parte de un piélago más amplio del que, aunque en el fondo no lo sea, parece discernible. La mente no se inserta en nada que no sea ella misma, nada tiene que ver con un objeto sino con el espacio y la luz sin los que los objetos serían inescrutables en la más profunda oscuridad.

Volvamos al cuerpo: ¿Cuál es su efectiva realidad? ¿Cuál y cómo es la imagen que incorporamos en su concepto cuando atendemos a la contraposición entre cuerpo y mente? Si hacemos caso de la física, nos vemos en la necesidad de distinguir nuestro cuerpo real de nuestro cuerpo objeto, y aun de nuestro cuerpo vívido. A lo que, propiamente, llamamos nuestro cuerpo es a un conjunto más o menos ordenado de vivencias y

sensaciones, esto es, a nuestro yo en cuanto que corporal y situado en el espacio de los objetos pero también a un algo que es solo vivido por mi y ante mí presente. Con este cuerpo que es el mío, me identifico, (de modo físico, no de modo moral), fundamentalmente, cuando es un obstáculo de mi deseo, cuando actúa como límite de mi capacidad y de mi espontaneidad. En otro caso, soy libre frente a él y puedo olvidarme del mismo en muy amplia medida. Tal es lo que sucede cuando pienso y cuando veo o escucho, cuando me abstraigo en las formas o atiendo a mis estímulos sensoriales menos subordinados al cuerpo: de este modo puedo decir que soy mi cuerpo fundamentalmente cuando este no funciona, cuando me importuna y me hace sentir su presencia de un modo perentorio y afuncional. Mi libertad frente a este cuerpo, que a veces me somete o me limita, y mi rebelión frente a esa sumisión marcan la zona límite entre mi yo y mi cuerpo.

Ahora bien, este cuerpo vivido y vividor no es idéntico con mi cuerpo en cuanto objeto que, como otro objeto cualquiera, aparece en el campo de mi conciencia. Naturalmente, hay numerosos criterios de identificación entre ambos cuerpos, que se adquieren a lo largo del proceso de edificación de mi personalidad efectiva como forma de adquirir destrezas en mi propio manejo corporal, (aprender a localizar un dolor, identificar una imagen con una distancia, saber leer bien el código de las acciones posibles, etc.), pero esos criterios de identificación, no deberían hacer olvidar que las entidades identificadas son distintas. El cuerpo objeto, sólo lo es de un modo ideal como una parte del conjunto de afecciones sensoriales que constituyen nuestro cuerpo vivido: aun cuando identifique la mano que veo cuando escribe, con la mano que obedece el curso de mi pensamiento, no puedo olvidar que ambas manos son, al menos, distinguibles. Tanto Bergson como Wittgenstein han apoyado en esa distinción pensamientos

profundos; sin insistir en ello, queda por coordinar la noción de realidad, la realidad del cuerpo humano, con esas imágenes distintas[33].

Habíamos hablado de hacer caso a la física, a la ciencia. Ella me dice que mi cuerpo es una entidad compleja, cuya constitución no se hace patente ni en la vivencia de mi mismo como cuerpo, ni en la objetualidad aparente de éste en el espacio perceptivo. La ciencia me habla de un cuerpo real en un mundo real, de una parte del mundo que es en sí misma independiente de cualquier conciencia subjetiva, y que sólo es hipotéticamente separable del todo por cuanto está hecha de los mismos elementos. Un campo de fuerzas, una espesa red de interacciones, un nivel de complejidad más alto que en cualquier otra zona de lo real: nada más, ni nada distinto. Este tipo de descripción, plantea nuevos interrogantes: ¿En qué consiste mi mismidad? ¿Qué es lo que hace que un cuerpo sea mi cuerpo? Nada parece capaz de responder esa cuestión en el nivel de las teorías científicas fundamentales, de modo que quienes optan por no postular entidades no-físicas han de acudir a la noción de emergencia: de la complejidad surgirá, según ese modo de ver, una nueva dimensión que no es reducible a las propiedades de los elementos aislados.

Ahora, debería preguntarme si las entidades reales introducidas en la visión científica del mundo, no adolecen de la misma deficiencia que hemos detectado en el mundo de los objetos ordinarios, de esa especial irrealidad que nimba a mi cuerpo objeto. Fijémonos en el cerebro: en cuanto objeto, es tan irreal como mi cuerpo mismo, puesto que no es sino

[33] Como ha escrito C. A. Van Peursen, (1966:167), "There is no body-object which is subsequently succeeded or superseded but we can apprenhend the body "qua" object only from a situation of "lived" bodiliness. The body as object is really a marginal notion; for even when the body is being examined as an object, it is still being identified and explained from the angle of one's own "lived" and experienced body"

una parte de él. En cuanto sede de un complejísimo haz de interacciones, es una entidad real que estudian la neurofisiología y la bioquímica con sus propios conceptos. En cuanto me indica mi experiencia vivida, iluminada por los conceptos científicos, es la sede desde la que se determinan todas mis percepciones y pensamientos, es una imagen de mi mismidad. ¿Qué testimonios me indican que esa doble apariencia no es una propiedad del resto de las cosas? ¿No podría ser que, del mismo modo que el cerebro que describe la ciencia es la apariencia de unos estados vividos subjetivamente, toda realidad sea la apariencia de otras subjetividades? Este tipo de cuestiones son altamente especulativas, pero señalan el principio de arbitrariedad que preside la atribución de relaciones entre estados subjetivos y entidades del mundo físico. Mi cuerpo real no es mi cuerpo objeto por cuanto, como ha escrito Ruyer, "El universo no es un conjunto de cuerpos más que de un modo ideal en nuestro campo de conciencia que, justamente, no es un cuerpo" (1950:9). Mi cuerpo real, en cuanto estudiado por la ciencia, no indica nada que me permita identificarlo en tanto que mío. Mi cuerpo vivido es efectivamente mío pero no es más cuerpo que cualquier otra cosa (por ejemplo, conciencia encerrada en una imagen-objeto) ni hay nada en él que lo distinga efectivamente de los límites mismos del mundo, hasta el punto que, como dijo, con suprema simplicidad, Juan Ramón Jiménez, "Sé bien que, cuando el hacha de la muerte me tale, se vendrá abajo el firmamento"[34].

La filosofía actualmente más ortodoxa, pretende resolver estas dificultades de un modo relativamente económico apoyándose, a un tiempo, en Aristóteles (un cierto Aristóteles), Ryle y la neurofisiología. Pero, veamos una exposición normalizada de ese punto de vista en palabras de Ferrater

[34] J.R, Jímenez, Segunda Antolojía poética, 448.

Mora: "El ser humano en cuanto realidad biológica, está constituido por elementos físicos (o "materiales") que despliegan propiedades emergentes respecto a propiedades estrictamente físicas... No hay diferencia entre procesos o rasgos mentales y procesos o rasgos neurales"... "el ser humano no "tiene" propiamente hablando, un cuerpo, porque "es" más bien un cuerpo -su "propio" cuerpo-. Dicho de un modo a la vez general y trivial: "El hombre es un modo de ser un cuerpo" -lo que incluye las relaciones entre este cuerpo y el mundo circundante-. Así si el hombre se distingue de otros seres biológicos no es porque, a diferencia de ellos, posea alguna realidad además del cuerpo: es por el modo como el cuerpo, su propio cuerpo, es y funciona" (1979a:107-108). Según esto, la identidad de mente y cerebro (o, dicho de otro modo, entre eventos mentales y el cerebro de la ciencia) es la única posibilidad teóricamente verosímil. Bien sabe cualquiera que haya examinado estas cuestiones, que tal solución es oportunísima, pero, tal vez, un tanto vacía, insuficiente. El propio Ferrater Mora, admite que la identificación de dolor y estado cerebral es mucho más plausible que la identificación de los estados mentales más complejos, puesto que, a ese nivel, se plantean mayores dificultades teóricas: Ferrater se refiere a la difícil cuestión que surge con la existencia de estados intencionales, puesto que, "la noción de "sistema intencional", tomada en un sentido suficientemente estricto, acaba por "independizarse" más de lo que sería deseable dentro de una teoría de la identidad neural-mental" (1979a:108).

Como casi todas las ortodoxias, esta última ha de ser un poco abrupta con las cuestiones difíciles. Ferrater suministra un ejemplo de entendimiento de la identidad neural-mental (aunque advierte que no cree que se pueda hablar de identidad entre un proceso neural y su "contenido"), tomado de Dennet que reza del siguiente modo, "para todo x, x está pensando en el

béisbol si y sólo si x tiene neuronas f en el estado electro-químico g"[35]. No es difícil experimentar cierta sorpresa ante el modelo de identificación, pues parece evidente que sea lo que sea lo que le pase a x, x tendrá neuronas f, g, h, etc. en el estado electroquímico n, es decir, la identificación de contenidos de estados mentales y estados neurales, requeriría una previa correlación suficientemente precisa lo cual dista muchísimo de estar en nuestras manos, tan genérica como la que se podría establecer entre "estados de la hipergalaxia B-40" y la climatología de la tierra. Pero aún hay más: en el caso de que ese tipo de identificación pudiera afinarse, ¿cuál sería la diferencia que zanjase la disputa teórica entre interaccionistas y partidarios de la identidad estricta?

A nuestro entender, hay una razón oculta en la preferencia por la identidad en lugar de la interacción: la creencia de que la interacción es imposible porque viola cierta visión de las leyes físicas y, sobre todo, porque viola la concepción sustancialista de mente y materia fundada por Descartes. Ambos motivos son en realidad débiles, porque, como ha dicho Karl Popper, "no hay ninguna razón (como no sea la aceptación de un erróneo determinismo físico), por la cual no puedan interactuar los estados mentales y los estados físicos. (El viejo argumento de que cosas tan diferentes no pueden interactuar se basaba en una teoría de la causación superada ya hace mucho tiempo" (1983a:261).

[35] Daniel C. Dennet, "Brainstorms: Philosophical Essays on mind and Phychology", (1978). Ferrater Mora (1979a:107). Un comentario posterior del propio Dennet dice al respecto (del criterio requerido en la teoría de la identidad "tipo-tipo"): "Actualmente, hay un amplio acuerdo de que es una exigencia desesperadamente fuerte" (1991:70). Como había dicho John Beloff, "When next we consider what kind of correspondence might obtain between the phenomenal particulars and their natural substrata we find from the empirical evidence that it is of an essentialy topographical nature", (1965:49).

La identificación de mente y cerebro es, pues, una solución que si bien parece acomodarse en el marco de nuestra ciencia, no añade nada a nuestra visión del mundo como no sea innecesarias paradojas. En nombre, a la vez, de la economía del pensamiento y de la primacía de la ciencia, (y, habría que añadir, de un confuso e impreciso sentido común), se nos propone la identificación de cerebro vívido con cerebro real y con cerebro objeto, y, se supone, que esa única entidad múltiplemente designada, tiene un carácter material porque ese es precisamente el carácter que tienen los objetos que estudia la ciencia.

A nuestro modo de ver, aquí se ha consumado un completo círculo vicioso: la imagen del cuerpo ha capturado la noción de la mente y la ha convertido en un "hombre interior", la ciencia ha establecido que lo que hay en nuestro interior es el centro regulador de la actividad del cuerpo, y ello nos lleva a identificar la mente y el cerebro. Solo se puede identificar mente con cerebro, y cerebro con materia, si se parte de una noción de mente como una misteriosa entidad escondida en el cuerpo, como una especie de cuerpo fantasmal que es al cuerpo real lo que este es al mundo, como una entidad que repite e imita las actividades del cuerpo mismo. Si, por el contrario, se sostiene que no hay ninguna mente interior, que tener una mente es ser uno e idéntico con el mundo, ser testigo y artífice de la mundanidad de un mundo del que forma parte mi cuerpo, a través del cual, como dice Leibniz, mi alma entra en contacto con el mundo (1981:127-129), entonces la noción de espíritu se puede descorporalizar y deja de ser necesaria una distinción metafísica acerada entre cuerpo y mente: sólo si se piensa la mente de un modo fantasmal -como una especie de cuerpo insensible- es necesario subrayar la inmaterialidad desde un punto de vista metafísico; por esa razón los materialismos que heredan el dualismo cartesiano son tan "angelistas"; para ellos todo sucede como si,

en realidad, no tuviéramos cerebro orgánico, porque les basta con haber cosificado la idea de cerebro material.

La consecuencia lógica más importante de la visión de una mente concebida como una especie de cuerpo, tiene que ser, obviamente, que la mente acabe haciendo algo semejante, en su nivel, a lo que hace el cuerpo en el suyo. De aquí surgirá la idea de una mente que produce "la naturaleza", del mismo modo que el cuerpo condiciona y produce una determinada experiencia, al condicionar perceptivamente la manifestación del mundo. La mente cartesiana era ya un aparato que afina el conocimiento del mundo, la mente kantiana va a hacer aún algo más en esa misma línea: fabricar la naturaleza, el mundo mismo en cuanto objeto posible del conocimiento. De este modo, Kant consigue desdibujar completamente los límites entre lo subjetivo y lo objetivo que en la concepción cartesiana subsistían como la oposición entre espacio y conciencia. Tal es para Kant, como bien subraya P.F. Strawson (1975:20), "la esencia de la "revolución copernicana" que él anunció con orgullo como clave para obtener una metafísica reformada y científica".

Desligada de la metáfora del cuerpo, la mente no tiene que desnaturalizarse para distinguirse de él. La contraposición entre *objetivo* y *subjetivo* -si es que tiene sentido y en la medida en que lo tenga- no debe quedar como la contraposición entre una entidad física y una entidad espectral ajena a la naturaleza, sino como dos momentos de una relación perceptiva entre cuerpos y cosas ambos perfectamente naturales.

En otro aspecto, la seducción del cuerpo como imagen que orienta el concepto de mente ha sido también responsable de la injustificada limitación de lo espiritual a la esfera de lo consciente, precisamente en la

medida en que lo mental debía ser limitado de un modo nítido, como limitado es el cuerpo mismo. Sin embargo, como ha dicho Elliot Slater[36], conocemos los límites inferiores de la mente, aunque no tenemos ni idea de los superiores, sabemos que la mente está vinculada al cuerpo pero no sabemos hasta donde puede alcanzar. En consecuencia, la dificultad de comprenderse a sí mismo que el hombre experimenta, esa tensión entre la auto-definición inevitable y la actitud de respeto hacia lo que es con independencia de lo que pensemos, no deriva simplemente de que el cuerpo humano ha sido de difícil examen. Por el contrario, es el misterio entero de la realidad, es nuestra abismal ignorancia quien nos ha hecho refugiarnos en la inmediatez de nuestro ser corporal. Pero por muchas que sean las capacidades del cuerpo hay una que ciertamente no tiene: la de construir un mundo entero con sus afecciones. Esa tarea sólo la podría realizar un cuerpo habitado por un fantasma pensante, y ya deberíamos saber que en el cuerpo sólo hay átomos y vacío.

Decía Ortega y Gasset en 1933, que "el llamado "espíritu" es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias e infinitas posibilidades. ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas sí encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso "espíritu" no sería nada más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu"[37]. Sin duda, la lección

[36] E. Slater, "La conciencia", en P. Laslett, Ed. (l957:66). Slater hace notar, asimismo, que la conciencia no es algo que exista o no, sino que hay grados de conciencia (1957:59).

[37] J. Ortega y Gasset, (1977:114). Como ocurre con otros textos orteguianos se podría establecer un paralelismo entre esta afirmación y el análisis bergsoniano que considera la lógica como una especie de teoría del estado sólido. Cfr. H. Bergson, (1963:59 ss).

ha sido un tanto excesiva, porque el espíritu podría tener otras razones que el cuerpo no comprenda.

4. LOS PROBLEMAS DE LA IDENTIFICACIÓN

Las distintas filosofías materialistas han debido proponer criterios y argumentos que permitan la identificación de mente y cuerpo, dada la circunstancia de que han necesitado operar con una cultura y una terminología que establecía diferencias entre ambos. Esta labor ha supuesto un ejercicio de desgaste de la metafísica tradicional que, para algunos, culminará el día en que nadie plantee el problema, como no nos preocupa en la época actual, por ejemplo, la discusión de las causas de por qué no se percibe -con el debido fulgor- la presencia del "lumen gloriae".

Tal vez, la apuesta por el "paradigma de la desaparición" (que a estas alturas podría decirse que se ha aplicado un poco a sí mismo[38]) se deba tanto a que, en ningún caso, se han podido ofrecer criterios inobjetables de identificación como a las dificultades lógicas de la noción de identidad.

Así pues, se trata de ver qué apoyos puede tener una visión mentalista pero no dualista (cartesiana), y por qué razones parece imposible sostener que las propiedades mentales puedan serlo de substratos o sujetos físicos.

[38] Este sería el caso si, según Rorty, se pudiera decir que la *Filosofía de la mente* es "a subject with a great past" (como Feyerabend había dicho de la Filosofía de la ciencia). Ello se debería a que "Perhaps neither *mentation* nor *cognition* nor *intentionality* is the name of a natural kind, and perhaps *cognitive science* is not the name of a discipline" (1990:135)

a. La paradoja de la descripción

El aspecto que más se ha discutido recientemente, entre los mil vericuetos de la disputa con el dualismo, ha sido el relativo a la identificación entre eventos mentales (fundamental mente las sensaciones) y los posiblemente correspondientes eventos neuronales (supuestamente de carácter configuracional). La identificación es problemática al menos en tres aspectos: en el nivel lógico, desde un punto de vista causal y en el plano ontológico.

En una primera aproximación, resulta sorprendente la distancia que media entre las dos descripciones cuyo referente se pretende identificar. El neurofisiólogo y premio Nobel John Eccles, ha llamado "problema de Sherrigton" (1970:159 ss.) al que plantea la diferencia que separa el tipo de realidad que parece propia de la experiencia consciente humana de la muy distinta realidad que constituyen los eventos en nuestro sistema nervioso central, especialmente en el cerebro. Era ésta una cuestión en la que el maestro de Eccles había insistido frecuentemente: "existe un abismo entre una reacción eléctrica en el cerebro y la visión del universo que nos circunda con todas sus perfecciones, colores y claroscuros" (1957:19). Lo que Bertalanffy ha llamado "salto insalvable entre el cerebro y la experiencia directa" (1967:149), produce una peculiar extrañeza entre quienes tratan de establecer, a efectos médicos, científicos, etc. algún tipo de relación sistemática. En su libro pionero *La base física de la sensación*, E.D. Adrian comenta la rareza que produce el conocimiento de que el

cerebro está relacionado con la sensación, que ésta depende en algún modo de aquel (1947:100). Smith, nos ofrece el siguiente texto de Bray: "Partiendo de ciertos síntomas, es un trabajo rutinario de práctica neurológica a la cabecera del enfermo, deducir el lugar de la lesión cerebral, esto es, realizar la localización cerebral. Esta localización incluye esencialmente actividades mentales, tales como hablar, escribir o calcular. Sólo la costumbre y la práctica diaria nos pueden ayudar a no asustarnos ante tal noción[39].

Nada sería tan sencillo como alargar esta relación de científicos ilustres con testimonios parejos. Sin embargo, tales manifestaciones de poco servirán a los filósofos (al menos, a muchos de ellos) que piensen de otro modo, pues no verán en ella más que la reiteración de un malentendido bastante común. Por ejemplo, Wilkerson (1974:95), se refiere a la cuestión diciendo que es, "una objeción que ha recibido mucha más atención que la que merece". Los filósofos que han examinado la objeción y depurado los términos de la paradoja, están divididos al respecto de si este "problema de la descripción" significa que la identidad entre mente y cerebro implica una violación de la ley de Leibniz[40] relativa a la identidad de los indiscernibles. Fodor (1980:136 ss.) argumenta que la extrañeza suscitada por ciertas expresiones (como, por ejemplo, "ese deseo ocurrió a tres

[39] Smith (1972:388). Vid. también Pinillos, (1975:103). El físico D'Espagnat ha escrito, de modo un tanto optimista, "(la) irreductibilidad (de la conciencia) a los fenómenos estudiados por la física ha sido, por otra parte, reconocida" (1983:158). Waddington, por su parte, ha hablado de la imposibilidad de referir la conciencia a lo observable, (l963a:188).

[40] K. Popper parece entender que hay una violación de esa ley aunque no examina a fondo el asunto, y cita los trabajos de Thomson y Kripke que así lo sostienen, (1977:82). Polten cree que "if therefore I show that one property of the mental differs from the physical, I have refuted physicalism", (1973:82). H. D. Lewis comenta la posición del propio Feigl como una dificultad para defender la identidad frente al paralelismo (1969:194). Rorty, Smart, Fodor y Quinton creen que no hay dificultades con la ley en la medida en que esta solo se aplica a predicados extensionales. Vid. también Mc Ginn (1989:103 ss), Hill (1991:85 ss.) y Bechtel (1991: 36 ss, 129 ss).

pulgadas de la base del cráneo") no implica, en principio, violación de reglas lingüísticas (ni lógicas), y que, por otro lado, si la identidad se refiere a "estados" y no a "entidades", se logran evitar los inconvenientes de la ley de los epítetos intransferibles de Leibniz. Una opinión semejante, es la que defiende Quinton al estimar que la ley leibniciana es válida sólo para las propiedades extensionales, lo que constituye el argumento más común de los materialistas que se ocupan del caso[41].

En nuestra opinión, aunque sea verdad que algunos autores que defienden tesis materialistas tienen, como Kneale le reprochó a D. M. Armstrong, "un lamentable descuido con las sutilezas lógicas" (1969:300), la identidad cuya dificultad es este problema descriptivo, no puede rechazarse sin más en función de la supuesta violación de la ley de Leibniz[42]. Hay modos de eludir esa dificultad, como muestran los análisis de Fodor y Quinton, aunque, en la refriega lógica, la identidad postulada se ve devaluada intensamente en su significación ontológica, de modo que la distinción entre identidad, paralelismo o epifenomenismo, viene a ser, en este punto, meramente una cuestión de gustos.

La paradoja descriptiva provoca también problemas al materialista en el nivel causal. No nos referimos aquí al problema planteado por la visión cartesiana de las dos sustancias, y a la presunta incapacidad para que puedan actuar una sobre otra, que podría suponerse resuelto con una visión humeana de la causalidad (siempre menos comprometedora), sino al hecho de que, si se afirma la identidad entre sensaciones, u otros

[41] Quinton (1973:333 ss, 348-349). Puede verse también Churchland, (1992:55 ss)

[42] A Churchland el argumento de la introspección con el apoyo de la ley de Leibniz le parece muy atractivo aunque, por supuesto, falaz (1992:55 ss).También es de esta opinión Christopher S. Hill, quien se atribuye haber sido el primero en razonar de ese modo (1991:88).

términos mentales cualesquiera, y procesos cerebrales entonces o bien los eventos mentales son causalmente impotentes (cosa que pretenden negar los teóricos de la identidad), o bien los procesos cerebrales están francos de servicio en lo que a su inclusión en las redes de la causalidad (sean cuales sean) entre las entidades físicas se refiere. Así pues, habrá que concluir que las asociaciones mentales son irrelevantes, -si tengo la imagen de una superficie triangular de color rojo, y paso a tener esa misma imagen en color amarillo, no podré decir que haya un apoyo causal en la primera imagen- o habrá que admitir un nuevo tipo de leyes físicas que ahora nos son absolutamente desconocidas. Como dice K. Campbell, a pesar de la visión humana el problema mente-cerebro plantea de nuevo el problema de las causas (1970:37).

Desde un punto de vista ontológico, la identidad de propiedades fenoménicamente distintas podría plantear la duda a cerca de la entidad que posee las tales propiedades. Si, hablando con cierto descuido, mente y cerebro son idénticos, cabe preguntar cuál es la estofa en que se identifican. Suponer que es la "materia", vale tanto como suponer que sea cualquier otra cosa como quiera se tenga a bien nombrar. Pero ¿por qué razón la sustancia misma ha de ser más semejante a uno que a otro modo? Lo que se pone de manifiesto en el análisis de la paradoja descriptiva, es que las visiones materialistas pueden superarla pero sólo a muy alto costo. La existencia de propiedades que se resisten a la identificación con entidades físicas, deja abierta la posibilidad de categorizarlas de otro modo.

b. La paradoja gnoseológica

La dificultad de la existencia de dos series de descripciones del comportamiento posible de las personas (mental, fisiológica) no es, y en esto parece haber un acuerdo general[43], la mayor de las que ha de afrontar una teoría que propugne la identidad psico-neural.

La cuestión es algo más espinosa cuando preguntamos por la explicación de los eventos mentales que implican una capacidad analítica, por aquello que hacemos al pensar o comprender, cuando observamos críticamente el mundo.

No cabe duda de que la afirmación de que realidades meramente físicas -como los cerebros- puedan tener pensamientos del mismo modo que tienen tamaño, color o peso es inicialmente paradójica. Esta paradoja es tributaria de la dificultad -a la que ya nos hemos referido- de expresar lo *intencional*, (una de las características de lo mental que casi todos los materialistas admiten, aunque Bunge no la mencione), en términos puramente físicos. Pero la dificultad se asienta aún en planos más profundos.

Supongamos que yo estudio mi propio cerebro, y que conozco a la perfección todos los sistemas del mismo que intervienen en la

[43] Como ha escrito Wilkerson, "recent philosophical discussion of physicalism has paid far too much attention to possible physicalist accounts of sensations, thoughts, sense-impresions, that is, of states of consciousness. As we shall see, by far the most crucial difficulties arise in possible physicalists accounts of intentions, purposes and reasons. And if physicalism is to be comprehensive, to give us a complete account of persons , it must give a full account of their intentions, purposes and reasons as well as their sensations, thoughts, and sense-impresions" (1974:129).

configuración de uno cualquiera de mis estados mentales. Vamos a imaginar que, mientras estudio mi estado cerebral, quiero hacer un experimento, cual es comprobar la influencia de un cierto mecanismo neural en mi percepción de los colores. Ahora altero el "mecanismo", cuya responsabilidad en mis percepciones visuales ya suponía, y observo que una superficie iluminada por una luz azul, me parece amarilla. Habiendo tomado las debidas precauciones, estaré seguro de que el cambio de mi sensación se debe a mi manipulación cerebral y no a cambios en la iluminación. Lo compruebo volviendo a seleccionar en mi cerebro la originaria sensación azul. Cuando voy a tomar nota del descubrimiento, reparo en que, al comprobar la certeza de mi observación, ha habido una cierta modificación en la zona correspondiente a mis creencias. Mi conjetura es que ha podido deberse a la ligera duda experimentada al asegurar la buena lógica de mi deducción sobre el mecanismo de las sensaciones cromáticas. Investigo el asunto, y compruebo que puedo regular el grado de mi aceptación de ciertas proposiciones, alterando levemente una de las estructuras configuracionales del "psicón de Bunge" (así llamado, en honor al filósofo que descubrió su existencia). Decido dejar la anotación del primer experimento y enfrascarme en el análisis del nuevo. Ahora estoy seguro de haber detectado el sistema clave para determinar el grado de aceptación de una proposición contemplada en el psicón correspondiente. Manipulo el sistema: ahora ya no estoy tan seguro, porque la manipulación ha afectado precisamente a la proposición que establecía la exacta función del mecanismo: ¿Es compatible la existencia de un mecanismo como éste con la lógica ordinaria?: No, porque la razón por la que admitimos una consecuencia -sea cual sea la naturaleza de esa razón- no es compatible con la actuación de un dispositivo regido por una causalidad física, que tanto si actúa de modo

determinista como si no, lo hace, en cualquier caso, en función de la constitución material que le es propia.

Algunos filósofos pueden sostener, como hace Smart, que la distinción entre una actuación a partir de razones y una actuación a partir de causas es ininteligible (1975:226), en cuyo caso el argumento carecería de valor; pero, entonces parece difícil mantener cualquier idea mínimamente consistente sobre lo que entendemos por conocimiento y su diferencia con el error.

Volvamos a poner un ejemplo para aclarar la distinción: ¿en qué consiste la diferencia entre un error producido por un autómata y una equivocación humana?; supongamos que con una calculadora aritmética se realiza la operación 7 más 5, y en su pantalla de salida se obtiene 13 como resultado. Lo primero que pensaríamos es que el operador se ha confundido y, por ejemplo, en lugar de teclear 7 más 5, ha tecleado 8 más 5, o bien 7 más 6. Ahora bien, supongamos que el operador humano no se ha confundido al teclear el pequeño programa de suma y que, sin embargo, el resultado continúa siendo incorrecto. Sin duda, habrá algún defecto en la estructura de la máquina que la hace "equivocarse"; dada la efectiva situación física de la máquina, su error -siempre imposible- consistirá en dar un resultado correcto, según la aritmética válida para el operador. Los dispositivos físicos no se equivocan, porque no actúan en función de reconocimiento y análisis, sino mediante una derivación puramente causal y perfectamente determinable en principio. Supongamos ahora, que un estudiante se equivoca al aplicar una regla de inferencia para justificar un determinado paso en un proceso deductivo. No es necesario recurrir a analizar su estructura física para corregir la naturaleza de su error, que se apoyará en un malentendido cualquiera (lo que no quiere decir, que no existan errores

cuya causa pueda ser física, dado que el alumno es, obviamente, un organismo físico). El error podrá corregirse por una explicación, en la mayoría de los casos, precisamente, porque el error puede ser reconocido como tal error mediante razonamientos adicionales o, incluso, mediante la simple comparación con una deducción correcta. De ahí, que la más modesta tarea "inteligente" a efectuar por una máquina, deba serle exigida tras una disposición estricta de sus componentes, en lo que se conoce como programación, (en un lenguaje que la máquina sepa interpretar), mientras que se puede esperar que una persona inteligente resuelva, a su iniciativa, un problema con la sola enunciación del mismo.

Sin duda, existen numerosas analogías entre el funcionamiento de las máquinas y el de las personas, entre el proceso que sigue un ordenador y lo que hacemos al pensar. Pero hay, al menos, una diferencia esencial: nosotros no nos guiamos solamente, por reglas sintácticas sino por el reconocimiento de significados en su aspecto semántico; como ha escrito Searle, "la razón por la que un programa de computador no pueda jamás ser una mente es simplemente que un programa de computador es solamente sintáctico, y las mentes son más que sintácticas" (1985:37). El olvido de estas fundamentales cuestiones sirve para confundir el valor ontológico de la analogía entre mente y ordenador de tan frecuente mención en la actualidad. Otra cuestión muy distinta es la analogía entre cerebro y máquina, pero, si se confunde mente con cerebro, tiene razón Bunge al estimar que la analogía entre ordenador y cerebro ha sido sobrevalorada (1980a:14).

En relación con este tema, se encuentra una objeción, que ha sido expuesta contra las distintas formulaciones de la teoría de la identidad[44]. La dificultad puede formularse en palabras de Campbell como sigue: "¿es posible que las cosas *puedan parecer* ("can seem to be") de algún modo a un sistema meramente material?" (1970:106 ss.). La objeción suele desestimarse en dos pasos; en primer lugar, la noción de apariencia puede sustituirse por la distinción entre captar bien las cosas o captarlas mal (lo que puede aplicarse a las máquinas) y, en segundo lugar, reformulando la noción de "propiedad fenoménica". La sugerencia de que una máquina puede captar algo bien o mal, es simplemente elusiva. Es verdad que las máquinas pueden hacer bien o mal la toma de datos de una determinada situación, e incluso será verdad que pueden valorar la calidad de su información (si se las dota del correspondiente sistema), pero la cuestión que el materialista no puede explicar consiste en el porqué "nuestra aprehensión imperfecta es mediante una propiedad fenoménica y no, por ejemplo, por creencias que se manifiestan espontáneamente" (Ibid:109); esto es: de una máquina, podríamos decir que "adquiere una creencia" (en cuanto se comporta de un modo que nos lo hace suponer), pero lo que no podemos es explicar cómo un sistema puramente material podría tener ante sí una "propiedad fenoménica", mientras que evidentemente los seres humanos las tienen. Incluso los famosos "antípodas" que nunca han sospechado que tuvieran mente, y tanto saben de sus "fibras C", habrán llegado a identificar la significación neurológica de esas mismas "fibras C" a partir de las propiedades fenoménicas inmediatamente presentes, de sus dolores y sensaciones, aunque luego "decidan" que no hay ni "dolores" ni "sensaciones" sino tan solo "fibras C" (al menos, esa es la manera como

[44] Es la denominada por Rorty "objeción de Brandt-Campbell" (1980:84 ss).

históricamente los seres humanos normales hemos aprendido la fisiología del cerebro).

El problema gnoseológico de la identificación entre mente y cerebro radica en la imposibilidad de explicar el conocimiento, la conciencia de algo o la certeza respecto de algo (tanto si es una propiedad fenoménica, como cuando veo una luz en la oscuridad, como una proposición que estimo verdadera) en términos de eventos físicos. Como ha escrito C. H. Whiteley, "si cada certeza es *idéntica* con algún suceso físico, entonces la causalidad de cada certeza será un caso particular de alguna ley física y caerá bajo el régimen de las leyes físicas", lo que plantea "un peliagudo problema filosófico" (1973:91). Así, todas las verdades serían *físicas*: pero, de las cosas que sabemos con certeza sobre la naturaleza física, cabría destacar que, como ha dicho Schrödinger, "la acción física es siempre una interacción, siempre es mutua" (1951:53), de modo que un sujeto físico que fuera un sujeto consciente no podría sostener verdades exentas de interacción con aquello a que se refieren: es implausible que el sujeto esté sometido a los vaivenes de la interacción física.

Ya Leibniz había establecido la distinción entre cuerpo y alma atendiendo a esta dificultad. Es verdad que "todo cuerpo se resiente de todo lo que sucede en el universo" (1981:61,127), y que, "el alma representa asimismo, todo el universo, en tanto que representa este cuerpo que le pertenece de manera particular" (1981:62,129) conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos convierte en poseedores de la *razón* y de las ciencias, al tiempo que nos eleva al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que en nosotros se llama *alma racional o espíritu*" (1981:29,99).

c. La paradoja metafísica. Organismo y mundo.

El materialismo tiene un fundamento metafísico, es decir, las razones que se aducen en su justificación, no serían convincentes si el pensador materialista no se sintiera fuertemente anclado en un convencimiento previo que no suele formularse expresamente y, cuando aparece, suele hacerlo disfrazándose como sistema categorial puramente descriptivo, de alcance simplemente lógico o notacional, que para nada prejuzga cuál o cuáles sean las naturalezas que amueblan el mundo conocido. Por ejemplo, cuando Bernulf Kanitscheider describe las categorías ontológicas en que se apoya el "monismo psiconeural emergentista" de Mario Bunge, ("cosa, sistema, propiedad, sobre todo propiedad emergente, estado, acontecimiento y nivel de organización son conceptos ontológicos que hace posible el tratamiento en el sistema de Bunge, del viejo problema de las relaciones mente-cerebro" (1985), o cuando el propio Bunge reconoce que una formulación correcta del problema requiere el empleo de una serie de nociones poco claras en la tradición metafísica, (sustancia o materia, propiedad, estado, suceso, emergencia, grado de organización) (1980a:15), nada parece indicar cuál sea la razón por la cual el concepto de mente haya de ser condenado al limbo de la reconversión teórica. Y sin embargo, la sentencia está dictada, porque el materialista convencido lo está antes de ningún análisis especial. No se trata, sin más, de una situación en la que se pueda comprobar el conocido dicho de Bradley según el cual "la metafísica consiste en encontrar malas razones para lo que creemos instintivamente" (1961:77). Porque a la base del materialismo hay una paradoja metafísica

que puede resolverse de dos modos, y es un hecho que la tradición moderna ha ido dando por sentada una de las dos opciones.

Lo que propiamente ha desdibujado la aproximación a la realidad de lo mental ha sido la forma metafísica de hacerlo, las categorías ontológicas que se han utilizado. La mente se torna huidiza y elusiva cuando se la trata de atrapar con categorías sustancialistas, cuando se la busca como cosa, como se deben de buscar las cosas. Entonces, como dice K. Campbell, "la mente parece no tener, como mente, ninguna naturaleza en especial" (1970:19). Por el contrario la materia parece sobremanera sustancial y, además, pletórica de atributos adicionales, fácilmente categorizable en suma. Frente a la estabilidad de la materia, frente a la perdurabilidad del *mundo externo*, frente a su solidez, la mente puede llegar a aparecer una entidad del mundo de los sueños, una creación de Lewis Carroll. Este es el apoyo intuitivo que justifica la negativa kantiana a tratar del alma, o del yo, con la misma soltura que sus antecesores racionalistas: "la conciencia del yo en la percepción interna es meramente empírica, siempre mudable, sin poder suministrar un yo fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos" (KRV: A 107).

Cuando pensando en las sustancias se nos aparece el ser material como el ser sin más, deberíamos caer en la cuenta de que ese compromiso entre sustancia y materia tiene un doble fondo de provisión. Por un lado, es cierto, las cosas materiales están ahí ante mí, podemos verlas y tocarlas (sobre todo tocarlas), nada más legítimo que creer en su propia existencia, que tomarlas en serio, que darles la máxima calificación en Ontología. Pero, por otro lado, ni viendo ni tocando encuentro nada que me confirme su sustancialidad que, tan solo, se apoya en mi veredicto, que las consagra como seres que existen por sí, y por sí son concebibles. Además, no

simplemente están ahí, sino que su estar es estar ante mí en forma de algo que me es conocido como mundo. Y ¿acaso no me aparto considerablemente de mi experiencia cuando las pienso sin mí?, como dice Schrödinger, "¿podemos siquiera llamar mundo a un mundo que nadie contempla?" (1969:62, 1975:109), ¿podemos prescindir de nosotros mismos para pensar coherentemente el mundo?

Cuando lo hacemos, nos situamos en otra curiosa tesitura: una vez que la única realidad es la de la materia sustancial, la única que puede ser por sí misma pensada-, toda esa turbamulta de infra-realidades mentales -que no han superado el examen kantiano- deben ser reconvertidas y metidas en la cajonera de los objetos materiales (por ejemplo, a título de propiedades emergentes).

La seducción de la sustancia material, la categoría de cosa, legitima así una operación que a nuestro entender es claramente paradójica. Se recurre así a un expediente de compromiso que coloca en el cerebro el duplicado del mundo para que la paradoja sea algo menos lacerante. No se trata de la primera ocasión, ni será probablemente la última, en que se resuelva una dificultad mediante un recurso de esta especie. A lo largo de la historia de la ciencia se ha dado el caso de resolver una situación intelectualmente ardua recurriendo a tipos de compromiso como "cosa sin concepto" (es el caso de la "nebulosa" de Kant y Laplace), o a un "concepto sin cosa" (como sería el éter de la Física del XIX). Este compromiso entre cosicidad y conceptualidad puede ser pretendidamente resuelto, en el campo de la teoría de la mente, por un "concepto-cosa" absolutamente único como es nuestro cerebro.

Es posible que la propia imagen del cerebro, su aspecto visual y su entidad física, hayan favorecido esta identificación. La insensibilidad específica del cerebro y su geometría de circunvoluciones y pliegues han podido soportar con cierta facilidad la ingrata e imposible tarea que ha encomendado al cerebro la metafísica materialista en su versión de sentido común. Así, la evidente -a los ojos de nuestro saber- relación del cerebro con la vida mental, se ha visto acompañada de una metáfora muy intuitiva que asocia la complejidad de la vida mental con la complejidad física del cerebro, los desconocimientos y versiones populares de la vida psíquica con los misterios del cerebro, y, fundamentalmente, la idea psicológica de reflexión con la imagen física de un cerebro que, en sus fisuras y volúmenes, se envuelve sobre sí mismo. Sucede, en realidad, que una imagen psicológica de lo que acontece cuando reflexionamos se traslada a la materia cerebral y facilita así su plena identificación con los atributos de la mente.

La mayor parte del conocimiento sistemático que poseemos de nosotros mismos se ha forjado en el seno de la tradición médica para la cual, por decirlo de algún modo, lo normal es lo anormal. La humanidad acude a los médicos cuando algo no va bien, cuando lo que pasa es raro, extraordinario o peligroso, de modo que, aunque esta tendencia se pueda invertir en años de bonanza, el médico debe forzosamente considerar a cualquiera como la guardia civil a un sospechoso. Así, para la tradición médica valdría aquel lema atribuido a Winston Churchill de que la salud es un estado transitorio que, además, no presagia nada bueno. En una aproximación de tipo médico es lógico que se sepa del cerebro, sobre todo, lo que pasa cuando enferma, antes que lo que sucede cuando un creador trabaja o un matemático es capaz de formular un teorema. Así, podría decirse que la dificultad inicial para asentir a quien proponga una

distinción entre mente y cerebro no consiste solo en la vaguedad con que se describe la supuesta entidad mental, en contraste con la complejísima bibliografía respecto al cerebro, sino en la sospechosa falta de interés que todo lo que se refiere a la autonomía de lo mental suscita a los hombres de las ciencias médicas que, lógicamente, se han ocupado de las situaciones mentales en que el cerebro obstruye la normalidad antes que de la situación habitual en la que, por así decirlo, nuestro cuerpo es transparente a la relación entre mente y cosas. De este modo nuestros conceptos referidos a lo mental contrastan en su debilidad con el rigor, la solidez y la importancia de la neurofisiología. A medida que esta avanza, parece no quedar nada de qué hablar respecto a lo mental: si atendemos al plan de investigación de las neurociencias todo cuanto podamos desear saber estará al alcance de la mano. Leyendo, por ejemplo, el programa que según el doctor Robert B. Livinsgtone interesa a las neurociencias ("nuestro objetivo es identificar las funciones de integración del cerebro como un órgano y sistema ocupado en la toma sensorial, el almacenamiento, la discriminación y las acciones adaptativas incluyendo las capacidades complejas de la memoria y el aprendizaje" (1967:515)), no parece que nada quede por cubrir. Ahora bien esta enumeración de objetivos -la percepción, el recuerdo y aprendizaje, el pensamiento abstracto y la acción adaptativa, voluntaria o no- aun estando enunciada en un tono ontológicamente neutral (respecto a la identidad o el interaccionismo), está, sin duda, inspirada en un esquema simple que responde bien a las exigencias de la vida común y la práctica médica, pero que sería notoriamente parcial si se tratara de leer como una catalogación de todas las funciones para las que podemos suponer imprescindible la intervención de lo mental. En último término, el error vendría de la confusión entre las relaciones reales que median entre organismo y mundo y la relación pensable entre mente y realidad.

Pero, en fin, el modo de teorizar propio de la neurofisiología -indudablemente legítimo e indispensable a la ciencia, por supuesto- es sólo algo que coadyuva a la confusión si hay, más hondamente, una presunción equivocada.

El verdadero fundamento que presta solidez a la insólita introducción de la mente en la cabeza, se basa en la inadvertencia con que se identifica la relación entre mente y mundo con la relación entre cuerpo humano (y especialmente, el cerebro) y cosas. Así, el esquema organismo-medio desborda su propia licitud, y se erige en la columna que lo soporta todo, con la ayuda de imágenes simples extraídas de nuestra experiencia mecánica en el mundo práctico.

Alguien llama a la puerta golpeando con la aldaba: en el interior de la casa se escucha un sonido que se atribuye a la causa más razonable. Así, el mensaje ha llegado de fuera al interior. Otro ejemplo: un espejo refleja una imagen cualquiera. Así, se nos dice, ocurre con nuestro cerebro que recibe mensajes y los interpreta, y reproduce imágenes que, como cualquiera puede ver, están ahí fuera. De este modo, la solución de trasladar al cerebro una duplica del mundo real no es sino la arbitraria extensión de una imagen táctil espacial y mecánica, a la fuente de toda presencia, colocando esa fuente no en su propio lugar como condición de la posibilidad del mundo sino en una parte peculiar del mundo mismo: así, se explicará la visión diciendo que un rayo de luz atraviesa el espacio y al llegar al ojo ilumina al cerebro mismo. Pero esa es una visión vista, nunca la visión de quien realmente ve: ni el rayo de luz, ni el espacio, ni el ojo, son otra cosa que entidades vistas antes de que queramos adjudicarles el completo proceso de la visión. A este respecto, conviene tener presente lo que ha escrito Roberto Saumells: "interpretando táctilmente la visión,

pondremos unos rayos, ondas o fotones que van desde... (lo que resulta visto)... a la retina, de esta al nervio óptico, a los hemisferios cuadrigéminos... en un viaje de objeto a objeto, sin que en ningún momento se abra la posibilidad de ser ni siquiera meramente pensado el salto al sujeto, al yo que ve" (1958:201-202). Hay, evidentemente, una peculiar implicación entre la *presencia del mundo* y los eventos cerebrales, pero esa implicación es un problema, y no puede ser empleada como la clave de arco que legitime una metafísica paradójica. Y esa imposibilidad no es meramente técnica sino de principio: no hay remedio a la paradoja ni habrá legitimación de la ontología materialista en un avance en nuestros saberes neurológicos. Por muy aquilatada que llegue a ser la correlación entre el infinito de los actos conscientes y el infinito de las configuraciones neuronales no se remediará la carencia. Aún cuando obtuviéramos un inmenso caudal de saber no tendríamos, en ningún caso, la prueba de una identidad que se postula en virtud de otras exigencias. De modo que la indiscutible relevancia del cerebro no nos exime de habérnoslas con la mente, de pensar en suma.

El mundo físico, uno de cuyos más complejos objetos es nuestro cerebro, no es algo sin más existente que está puramente presente a nuestra contemplación pasiva. Suponer ese mundo, es ya un acto del pensar, una situación de la mente: asumir que lo que existe en sí se mantendrá en su ser con independencia de mi acto consciente, no es otra cosa que hipostasiar la conciencia pretendiendo reconciliarla con su objeto, al tiempo que es, también, una consecuencia trivial de la socialización de nuestra idea del mundo, una forma de expresar nuestra sumisión al "mundo común", del que hablará Heráclito.

Cuando nos olvidamos de ese hecho primordial, podemos prestar oídos a la sugerencia materialista en cuya forma canónica se postula la existencia de unos "mensajeros" materiales que imprimen en el cerebro la copia del mundo efectivo. La única principialidad de la mente vendría dada por la evolución del cerebro que, a su vez, es un casual artefacto creado por el desencadenamiento de fuerzas ciegas y autónomas; no habría sino corpúsculos en choque produciendo pasajeras y arbitrarias figuras. Ninguna forma ni conciencia autónoma, nada: del pensamiento entendido como forma de *visión* no cabría sino decir que es un espectador de su propio drama; pero, siguiendo con la analogía entre ver y pensar, a parte de la luz, -que puede, tal vez, explicarse en términos objetivos-, hay el *ver* -que no admite explicación en esos términos- y este es, a veces, un *mirar* (1954: I, 336). Y para el materialista la explicación de esto es o imposible u oportunista. O el mirar es la respuesta a un estímulo que nos lo impone -aunque no sea rígida sino plásticamente- lo que no es mirar en absoluto, o se inventará un hipotético mecanismo cerebral que metaforice mecánicamente lo que efectivamente hacemos al mirar. Confundir la mirada -o el pensar- con lo que haga el cerebro cuando miramos, es tanto como confundir el pensamiento abstracto con la postura que, a su conveniencia, adopta "El pensador".

Aunque para explicar lo más singular y extraño de nosotros mismos (si bien no sólo de nosotros mismos), hayamos podido ser seducidos por la imagen del espejo, por la analogía con el sencillo mecanismo de un timbre, o con la más moderna de los ingenios fotográficos o electrónicos, hasta hacernos imaginar que hay una suerte de correspondencia perfecta entre el mundo material y una copia elaborada por el cerebro, deberíamos saber que, como ha dicho Schrödinger, eso es solamente una metáfora (1969:132,143), en que queda prendido el sentido común, y a la que se han

ligado históricamente, con menor disculpa, muchas de las concepciones de la teoría del conocimiento; como ha escrito Roberto Saumells, postular la existencia de una "pretendida armonía preestablecida entre la actualidad de un contenido de la conciencia objetiva y la singularidad de su real término material de referencia, es la solución a un problema inexistente" (1958:213).

El verdadero problema de la mente consiste en admitir su presencia, sabiendo que no se deja reducir a un lugar determinado del mundo conocido, y que su implicación y subordinación a las posibilidades del cerebro no autoriza a su confusión con una copiadora de imágenes o una traductora de impulsos. La mente sólo puede llegar a ser entendida cuando, lejos de asignarle un lugar se le otorga como cosa propia todo lo conocido, en respecto de su radical condición de verdadero lugar del mundo[45]. Hace ya siglos que Berkeley arguyó, frente a un materialista, el extravío que supone referir lo presente en la conciencia al cerebro, "el cerebro de que hablas, siendo una cosa sensible, existe tan sólo en el espíritu. Ahora bien, yo desearía con gusto saber si piensas que es razonable suponer que una idea o cosa existente en el espíritu ocasiona las restantes ideas" (1923:15).

La encrucijada metafísica en que el materialismo se aparta de la más inmediata y simple experiencia -mi ser con las cosas- para absolutizar la existencia de una realidad simple y ciega, es también la tesitura en que se confunde el auténtico problema psico-físico con la imposible solución ontológica a un problema imaginario. Hablar de la correspondencia entre eventos cerebrales conscientes y sucesos del mundo externo, introducir en

[45] Como ha escrito A. N. Whitehead, "En algún sentido el mundo está en el alma", (1944:186).

la fisiología cerebral una topografía del mundo, es una vaga tentativa de escapar al reconocimiento de la primariedad ontológica de mi existencia como ser frente al que se despliega el maravilloso mundo natural con todo su color y su vigor. Y dentro de ese mundo está mi cerebro, de cuya colaboración depende la forma efectiva de presencia del mundo que me permite describirlo. Sin duda esta conexión puede resultar sorprendente; pero es algo absolutamente real, a lo que el neurofisiólogo Eccles (1970:152) ha llamado "problema de Schrödinger", refiriéndose al siguiente texto del gran físico: "el mundo es un constructo de nuestras sensaciones, percepciones, recuerdos. Es conveniente considerarlo como si existiera objetivamente por sí mismo. Pero ciertamente no se hace manifiesto por su mera existencia, sino de un modo condicionado en relación con ciertos eventos especiales que se dan en partes muy especiales de este mundo, señaladamente en ciertos eventos que acontecen en el cerebro. Este es un tipo inhabitual de implicación que nos plantea la cuestión siguiente: ¿qué propiedades particulares distinguen a estos procesos cerebrales y los hacen capaces de producir la manifestación? (1969:99).

La opción metafísica del materialismo se apoya en una síntesis imprecisa de las siguientes proposiciones:

1) El cerebro juega un papel causal en el conocimiento.

2) La realidad existe por sí misma con independencia de nuestro conocimiento.

3) Nuestro conocimiento es una forma de reproducción del mundo real.

4) Sólo existen entidades físicas y las leyes que las relacionan.

5) El cerebro es una entidad física en que se asienta nuestro saber.

Ahora bien, de este quinteto, la única proposición que está libre de los prejuicios de la "metafísica natural de la inteligencia humana" de que habló H. Bergson (1963:770 ss.), es la proposición, 1) que simplemente recoge una indudable relación empírica. Por el contrario, la segunda proposición mezcla dos sentidos distintos de conocer entre los que es necesario distinguir:

A) Por un lado, expresa el muy conveniente postulado realista, que es la expresión metodológica de la regla del conocimiento científico, según el cual nuestras proposiciones deben acomodarse a los hechos; o, dicho en otro lenguaje, las proposiciones deben ser coordinadas con nuestras convicciones, ideas e intuiciones básicas, si es que se prefiere describir el conocimiento como una relación entre personas y proposiciones antes que como una relación entre proposiciones y cosas. En cualquier caso es lo que representa el lema del neurofisiólogo Rosenblueth de que "en este laboratorio el único que siempre tiene la razón es el gato" (1970:17).

B) Pero, por otro lado, no es posible olvidar que hay una forma de conocimiento que es previa a cualquier supuesta realidad en sí misma. Cuando se olvida, se da lugar al "objetivismo" que nutre a buena parte de la filosofía materialista pero que no tiene mayor justificación que la posición contraria. Si atiendo a esta última, mi mente es la realidad primaria por la cual y en ella se me ofrece la realidad en su existencia y su coexistencia conmigo. Cuando prescindo de mí debería prescindir también del mundo. Sólo la confusión del realismo metodológico con el objetivo

ontológico[46], junto con la tendencia a exagerar el alcance del tipo de realidades más común en nuestra vida práctica (objetos, casi siempre cargados de valor), puede hacer admisible la segunda proposición que hemos enumerado.

Del mismo modo las tres últimas proposiciones 3), 4), y 5), cada una de ellas susceptible de análisis crítico por sí sola, forman un conjunto que meramente expresa la imposible síntesis entre las ideas de conocimiento y realidad, por un lado, y las de mente y materia por otro. El conocimiento se quiere reducir a la realidad precisamente porque la realidad ha subsumido (bajo forma de materia) cualquier autonomía de lo mental. Así, conocer será simplemente reproducir -porque la reproducción puede explicarse físicamente- para que el cerebro pueda ser el asiento de la realidad sin ser la única realidad que existe. Por el contrario, una opción no materialista se puede sustentar apoyada en los siguientes principios alternativos:

1) Tener una mente es percibir la existencia del mundo en cualquier forma que esta existencia se presente.

2) Mi cerebro, mío en cuanto condiciona mi mente, representa la única zona del mundo conocido a la que está ligada su simple presencia, por lo que limita mi relación con el mundo

[46] Para una crítica del objetivismo ontológico basada en la Física contemporánea, puede verse D'Espagnat, B. (1983).

3) Tener una mente no significa comprenderlo todo. Así mi entendimiento de la cosas depende de que yo pueda conocerlas (tenga mente) pero también de aquello que ellas son aunque yo lo ignore.

4) Conocer, no es reproducir una imagen de lo que hay sino entender qué significado ocupa en el conjunto de lo que me es manifestado.

5) La relación de mi mente y mi cerebro es problemática en el sentido de que es poco conocida. Pero la interpretación de esa relación no puede hacerse ni con la lógica de la identidad ni con la suposición de que en el cerebro se duplica el mundo efectivo. El cerebro debe ser más un filtro o un instrumento que una reproductora. La investigación del papel del cerebro y sus subsistemas debe descubrir sus propiedades específicas -que le habilitan para condicionar la presencia de cosas a la mente- sin confundir la lógica de la condición con la lógica de la identidad. Por lo demás, es posible que ésta investigación no pueda completarse sin descubrir nuevas leyes naturales (físicas).

Hay una última circunstancia que facilita la confusión del esquema cerebro-cosas, la relación entre cualquier organismo y su medio-mundo, con la relación entre mente y realidad: es el hecho de que la mente y su conciencia jamás han sido experimentados más que en singular; este hecho merece una reflexión adicional que ponga de manifiesto dos consecuencias: en primer lugar, como ha servido para facilitar la identificación de mente y cerebro así como para consolidar la idea de alma cerebral; pero, en segundo lugar, es necesario aclarar el significado mismo de la limitación que afecta a mi conocimiento de otras mentes.

Como quiera que nunca he podido contemplar otra mente que la mía, y me resulta completamente inverosímil y artificial la suposición de que sólo yo tengo una mente, al admitir la pluralidad de mentes parece que he de identificarla con la pluralidad que es evidente e inmediata cual la de dos cuerpos. Así, la idea de sentido común identifica mente y cerebro, proporcionando a Armstrong el argumento "from modern idiom" para la identidad psico-neural (1968:74). Ahora bien, la dificultad que plantea el conocimiento de otras mentes es una dificultad especialmente aguda si se piensa en las mentes como encerradas en algún lugar, como una especie de puntos metafísicos, únicos capaces de eludir nuestra inspección de cualquier configuración real en el espacio. Es decir, el argumento para la identificación mente-cerebro a partir de la imposibilidad de conocer otras mentes, sólo funciona si pienso a las mentes como pienso en el resto de los objetos. Por ello, la crítica de Berkeley había manifestado el absurdo de esa expectativa: "esperar que gracias a una multiplicación o ampliación de nuestras facultades seríamos capaces de conocer un espíritu como conocemos un triángulo resulta tan absurdo como si esperásemos ver un sonido" (1982:86). De manera que si las mentes no pueden ser objetos, pues en tal caso serían accesibles a mi experiencia, y no hay otra cosa que objetos entonces las mentes no pueden ser nada en absoluto. Más, como quiera que el argumento niega algo innegable -que yo tengo una mente- habrá que buscar la única salida posible en la idea del alma cerebral; encerrada en la cabeza, el alma podrá hacerse patente en la objetualidad del cerebro, y podremos reconocer que los demás tienen mente puesto que tienen cerebro. Además, y como beneficio adicional, se consigue que la acción de la mente se realice sin violar las leyes de la física (aunque hay que suponer que si el cerebro las violara, estaríamos dispuestos a reformularlas). Sin embargo, la idea de alma cerebral (antecedente histórico de la más moderna doctrina de las propiedades emergentes), es

un vivero de continuas paradojas (como puso de manifiesto la posición russelliana: ni el más hábil fisiólogo conseguirá ver otra cosa que su propio cerebro"[47]. Y no resuelve tampoco la dificultad inicial: si, al fin y al cabo, la mente de cualquiera es su cerebro, ¿por qué no puedo experimentarla cuando examino su cerebro? Más, por otro lado, ¿qué significa exactamente que no puedo experimentar la conciencia de otro? Tampoco puedo ver la pared que está a mi espalda y no dudo, pese a ello, que ella se encuentre donde supongo que está cuando no la veo. Sólo tiene sentido el problema de las otras mentes -como por otra parte su paralelo, el problema del "mundo exterior"- cuando pienso en la mente como algo "interior", como algo que está fuera del mundo. Entonces, puedo preguntarme si no será todo lo que observo en los demás una casual imitación de lo que sé de mí mismo, y puedo temer que, detrás de sus idas y venidas, de su palabra y su expresión, no haya nada semejante a lo que supongo que hay "dentro" de mí mismo. Así, la inaccesibilidad de la mente de los demás es una consecuencia del destierro de la mente y la conciencia del reino de la naturaleza, de su colocación fuera del mundo. Si, por el contrario, pienso en la mente, fundamentalmente, como la misma presencia del mundo, no tengo ningún motivo para dudar de que cualquiera, ser humano o animal, que comparta su mundo con el mío tenga o pueda tener una mente semejante a la mía. Y no tendré, por tanto, ninguna extraña razón metafísica para no asentir a la rica experiencia que me muestra su habitual comunicación e identificación con los demás seres

[47] Vid. Russell, B. (1958:32) (1976:30). Ideas semejantes se encuentran en (1977:238 ss) y en *Nuestro conocimiento del mundo exterior*. Véanse los comentarios de A. J. Ayer (1973:91 ss). Por cierto que, en este punto, Russell parece seguir el argumento anteriormente expuesto por Bradley, "la tesis de que el mundo... exterior es conocido solamente como un estado de mi organismo. Su consecuencia propia (según la concepción generalmente admitida) parece ser que toda otra cosa es un estado de mi cerebro" (1961: 23), si bien Russell trataba de convertir este argumento en un alegato contra el dualismo. Como dice Quinton (1973:198), la posición de Russell produjo "consternación general".

vivos, con mis semejantes, no sólo en su forma y su color sino en su posición en la realidad.

Sólo entender el conocimiento como la construcción de un mundo subjetivo, en lugar de entenderlo primordialmente como la apertura a lo real, autoriza al enclaustramiento de la mente en la cabeza y a la posterior conclusión de que sólo los objetos físicos de mi experiencia son la única realidad. Como escribió Edwin A. Burtt, "no hay otra alternativa, deberíamos declarar sin reservas que un empirismo consecuente no puede dejar de sostener que el alma está extendida en el tiempo y el espacio por todo el mundo real el cual se mide por su conocimiento y contemplación ¿de qué otro modo pueden expresarse los hechos?" (1940:351).

5. MENTE Y MATERIA

Para cualquiera que examinara la literatura filosófica contemporánea en torno al problema mente-cuerpo, sería bastante fácil concluir que el acoso a lo mental es una consecuencia casi inmediata del progreso en nuestro conocimiento de la neurofisiología del cerebro. Incluso, si se leyera solamente *literatura emergentista* se podría precisar hasta la fecha exacta en que el monismo psico-neural ha podido formularse como hipótesis razonable. Así, por ejemplo, Bunge estima, en el preámbulo de una histórica derrota del dualismo por veinte tantos a cero, que la ciencia de la mente ha conseguido, finalmente, despegar (1980 a: 15-16). Por otro lado el examen de dicha literatura puede dar a entender que la disputa ha sido

técnica y muy cuidadosa. Incluso podría parecer cierta la versión de Wilkerson según la cual los filósofos han estado libres del prejuicio de considerar a la mente y al cuerpo como cosas de cuyo nexo deberían ocuparse (1974:9). A nuestro entender, sin embargo, ni una ni otra impresión son correctas; por el contrario, sucede que el concepto de mente es problemático desde que se inventó, en los albores del pensamiento occidental, el concepto de materia habitual en la ontología; como dice John Passmore, "el materialismo es, pues, casi tan viejo como la filosofía: sus exponentes del XIX lo reexpusieron en el lenguaje de la ciencia contemporánea -una de las razones de por qué sus obras "están demodés" ahora, pero tenían poco que decir que fuese filosóficamente original" (1981:35). En segundo lugar, y como ya hemos dicho, la práctica totalidad de las objeciones hechas a la mente lo son a la sustancia o cosa mental como tal, al concepto cartesiano-racionalista de mente sustancial, y en nombre de la irreprochabilidad racional del concepto de materia, de cosa material. Si esto es así, el verdadero problema mente-cuerpo es el problema mente-materia o, dicho de otro modo, el problema del concepto de materia. Aunque haya algunas novedades de interés en los tratamientos materialistas contemporáneos, el fondo último que presta credibilidad a estas estrategias se halla en la suposición de que existe una materia y de que sus caracteres esenciales son los que se le atribuyen.

Algunos filósofos sostienen, por el contrario, que el problema de la mente se suscita tan solo como una de las maneras de dar una base filosófica a la intuición de "our uniqueness", por usar la expresión rortyana (1980:36), de modo que no se trataría de una cuestión relativa al mobiliario del mundo sino de una manera de defender galones y valores. Frecuentemente se suele suponer que la única posición compatible con el creacionismo es el dualismo sin caer en la cuenta que, olvidadas las viejas querellas entre

religión y saber mundano, es perfectamente razonable admitir, como muy bien reconoce Bunge (1980 a: 10), que la creencia religiosa (el cristianismo, en concreto) es enteramente compatible con el materialismo desde un punto de vista lógico. Sería un Dios muy poco poderoso el que no fuese capaz de hacer que la materia hiciese todo lo que los materialistas aseguran que hace.

Aunque la verdadera cuestión no puede ser la de la capacidad de Dios sino la muy distinta de si es lógico suponer que solo hay entidades materiales. No obstante, parece claro que la confusión entre materialismo y naturalismo (por oposición al supernaturalismo) ha hecho disculpable el materialismo de algunos defensores de la ciencia frente a la superstición. Pero la jornada está ya muy avanzada como para que ese atenuante cultural se pueda seguir invocando. En resumidas cuentas, tal vez las mentes puedan no ser inmortales o tal vez los cuerpos puedan serlo (si, por ejemplo, resucitan). Pero, por grande que sea el interés de esta cuestión, lo que podríamos llamar el "problema de Unamuno", no es directamente decidible con los mismos argumentos con que podemos defender la existencia de mentes. Sin duda que la posibilidad de sobrevivir puede resultar atractiva[48] y parece intuitivamente más ligada a la noción de espíritu que al materialismo, por cuanto el tipo de destrucción que el tiempo opera en los cuerpos de nuestra experiencia común no está documentada en otro caso. Si, al fin y al cabo, no venimos de la nada sino de la vida, cabe sospechar que no vayamos a la nada sino que, de otros modos tal vez inimaginables, permanezcamos en el ser. Pero, en todo caso,

[48] Aunque no a todo el mundo: Broad se interesaba por los fenómenos PES manifestando una notable despreocuapación, y un cierto rechazo, hacia la posibilidad de la supervivencia personal. Esta parece también la posición de Belofff (1962:90)

esta es otra cuestión, como lo es igualmente la búsqueda de argumentos que nos singularicen entre el resto de los seres que pueblan el mundo.

Sea cual fuere el proceso por medio del cual los hombres han ido categorizando su experiencia e interrogándose acerca de las cosas y de sí mismos resulta normal que el primer nombre dado al conjunto de propiedades de la vida designe una entidad autónoma, y en cierto modo independiente, que puede acompañar al cuerpo o abandonarle en el cadáver. El "alma" primitiva parece ser poseedora de la esencia y la mismidad del individuo humano en mayor medida que el cuerpo, y esta es una pretensión fundamentalmente mantenida durante siglos. Como ha escrito Rorty, la idea técnica de *mente* se convirtió en el sustituto, entre los intelectuales, de la creencia popular en la vida entre las sombras (1980:41).

Parece históricamente claro que cuando el hombre ha pretendido objetivar el panorama que contempla, se ha dado lugar a un refuerzo de esa primera forma de dualismo; resultó necesario tener en cuenta el peculiar "sujeto humano" para explicar ambigüedades y contradicciones presentes en la primera sistematización de las fuentes del conocer: sentidos y entendimiento. Declarada la supremacía de la fuente racional, el superabundante mundo de los sentidos quedó adscrito a procesos típicos del hombre (se podría denominar este procedimiento como "invento de la sensación"), a partir del pensamiento de Demócrito. La oportunidad de esta solución, queda patente por su éxito posterior: aún hoy, de algún modo, el aspecto inmediato de las cosas suele pensarse como *fuera de la naturaleza* y *dentro del hombre*. Estas dos especies de dualismo, cuerpo-alma, razón-sentidos, aparecen entrelazadas con alguna frecuencia, sobre todo a partir de la Teología Medieval; la amalgama de significados y funciones que se ha hecho desempeñar al primitivo concepto

del alma no tardará en convertirse en signo de inconveniencia y no de riqueza: se transformó en un útil intelectual sospechoso con el comienzo de la modernidad. Durante el período medieval la asimilación del contenido de dicho concepto a exigencias de carácter religioso-inmortalidad, resurrección, etc.- le confieren una especial relevancia y le apartan de cualquier problematicidad. Los momentos materialistas de la filosofía griega y hasta de la tradición bíblica quedan olvidados y se establece una clara distinción en el hombre entre *alma* y *cuerpo* que se considera esencial para una religiosidad basada en la resurrección del Salvador y en la inmortalidad del hombre. Es este momento teológico de la noción de alma inmaterial quien ha hecho posible la oposición materialismo-teísmo típica de la cultura moderna. Es la situación que refleja Schopenhauer en su lema, "aut materialismus aut catechismus" (1970:25). En todo caso, a partir de la filosofía moderna que registra con Hobbes el primer materialismo post-cristiano, el problema cuerpo-alma queda incorporado como dificultad filosófica especial que se va acentuando con el paso del tiempo y el nacimiento de la ciencia física y biológica. A esta complejidad creciente del dualismo corresponde un aumento en la confusión terminológica: alma, mente, entendimiento, espíritu, razón, conciencia, yo, etc. El afianzamiento de las tesis materialistas se ha hecho al socaire del desarrollo de una ciencia mecanicista, determinista y objetivista -de cuyo antropomorfismo apenas se ha liberado la física de este siglo en medio de notables convulsiones teóricas- cuyo prestigio práctico y cuya capacidad de progreso han facilitado su confusión con algo así como la ciencia misma.

Ahora bien, mecanicismo, determinismo y objetivismo son tres maneras de negar la posibilidad de lo mental que, en la medida en que han sido consustanciales a un largo tramo de la historia de la ciencia, han vuelto casi imposible la consideración seria de que los fenómenos de conciencia

formaran parte de la naturaleza. En este sentido no cabe sino reconocer el importante esfuerzo que tanto los teóricos de la identidad, como el monismo psico-neural de Bunge, han realizado para otorgar un estatuto natural a las propiedades que suponemos mentales.

El mecanicismo -que se origina en la superioridad ontológica que la física newtoniana confiere a la materia[49]- es absolutamente insensible a la observación de que, como dijera Schrödinger, el *mundo sin mí* y *mi mente* se edifican con materiales idénticos (1961:100 ss.), en la medida en que se nutre de la distinción entre cualidades primarias (o físicas) y cualidades secundarias (o subjetivas) interpretadas como realidad y apariencia. Así, como hizo notar Bergson (1963:790), el primer resultado de la ciencia moderna fue dividir el mundo en dos mitades, cuerpo y cantidad por un lado, alma y cualidad por otro; la ontología materialista consistió en excluir de la realidad a una de ellas. Tal vez el destino teórico de la física moderna hubiera sido distinto si en lugar de optar radicalmente por la materia se hubiese prestado más atención a la Óptica, a una disciplina física que hubiera permitido no prescindir del papel primordial del observador. Como ha recordado Norbert Wiener (1969:18), tanto Fermat como Huygens y Leibniz compartían el interés por una ciencia cuyo objetivo primordial y cuyo centro no era la mecánica, sino la Óptica, la comunicación de imágenes visuales; y, a esta enumeración, aún cabría añadir el nombre del propio Descartes, cuya distinción visual entre tres clases de materia -luminosa, traslúcida y opaca-, apuntaba en la misma dirección. Pero la historia de la ciencia, y de la metafísica que implícitamente habría de sugerir, se orientó más bien a fundarse en una materialidad concebida de modo puramente abstracto, a una

[49] Vid. Wiener, (1969:19)

materialización de entidades simplemente pensadas que eran el trasunto inconsciente de nuestra instalación práctica entre las cosas. El determinismo se convirtió en el segundo gran obstáculo que habría de superar una teoría de la mente formulada en esa situación conceptual. Su enunciación venía a ser la traducción al lenguaje lógico y matemático del modo de pensar mecanicista, en una especie de trasunto numérico de la armonía primordial entre cuerpos y mentes como distintas manifestaciones de un único ser. La clásica formulación laplaceana[50] ponía de manifiesto la condición de una física en que la localización y la contextura matemática del movimiento eran las únicas coordenadas definibles con valor ontológico; ni el tiempo cuenta para nada, ni cuesta trabajo alguno conseguir información (1969:28), ni el observador existe sino como pura inteligencia del mismo todo. Así, el determinismo no permitía concebir nada que no fuera un objeto localizado y sometido a la coerción de la ley universal. En esta visión, tiene su origen el argumento que impide a la mente existir, dado que su existencia violaría las leyes de la naturaleza, bien en general, como supone Rosenblueth (1970:116), bien la fórmula que mide la conservación de la energía, como argumentó, contra Bergson, Félix le Dantec (1948:47 ss.) y más recientemente, el propio Bunge (1980 a:17).

La creencia en alguna de las formas del determinismo persuadió a una gran parte de los científicos, como subrayó Whitehead (1944:178), de que lo mental no formaba parte de la naturaleza. Dejando aparte el que cualquier fenómeno bien datado puede violar cualquier ley, según la

[50] "Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les formes dont la nature est animée et la situation respective de les ètres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soummettre ces données a l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grandes corps de l'Univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertaine a ses yeux" (Introduction a la Théorie analitique des probabilités", Oeuvres complétes, Paris 1886, p. VII. (Cit. por H. Bergson (1963:252))

convención universal subyacente a la investigación científica, habría de subrayar que, como ha escrito Penfield "la electricidad se reveló inicialmente a la ciencia al ser conducida por los nervios de los organismos vivos. Los físicos deberían tomar muy en serio nuestras preguntas (las de los neurofisiólogos que sostienen que la mente es distinta de los mecanismos neuronales y que actúa de alguna forma dirigiendo el cerebro) aunque sólo fuese por gratitud" (1977:117); la propia historia de la ciencia muestra la capacidad de renovación del pensamiento físico que ha supuesto la investigación biológica. La neurofisiología puede tener bastantes cosas que enseñar que, tal vez, no puedan aprenderse si se acude a ella con prejuicios[51]. Las leyes de la naturaleza, no sólo pueden ser más afinadas sino que pueden verse modificadas con el avance del saber: sólo una mala metafísica podría aspirar a una perpetua vigencia.

Los físicos contemporáneos se han dado cuenta, por otro lado, del carácter profundamente antropomórfico del determinismo que, ante todo, está ligado a las condiciones de nuestro conocimiento práctico y de nuestra actividad corriente, como ha dicho C. F. Weizsäcker[52]; esa toma de conciencia ha venido de la mano de los conceptos y experiencias cimentados en torno a la mecánica cuántica.

Esta nueva sorpresa de la ciencia, al poner en tela de juicio la legitimidad de hablar en su nombre del *universo tal como realmente existe*, (un abandono del arcaico realismo ingenuo, que según Wiener (1969:19) se inició con Einstein y con Gibbs y que habría hecho sonreír a Berkeley), no

[51] Como añade el propio Penfield, "suponer que la conciencia o la mente está localizada representa un gran obstáculo para entender la Neurofisiología" (1977:117)

[52] Cit. por Fevrier, P. (1955, p. 169)

puede emplearse sin frivolidad para apoyar tesis ontológicas alternativas, pero si sirve para minar el más prestigioso de los supuestos apoyos del materialismo.

La ciencia física contemporánea no debería invocarse, pues, para contradecir las propuestas de los filósofos que piensan que no solo hay, en el amplio y omnicomprensivo panorama de la naturaleza, materia sino mente, ni para desoír las razones analíticas que se pueden aducir en contra de la noción de materia cuando se pretende con ella explicar la totalidad de lo real.

El concepto de *materia* tiene, en su nivel ontológico, dos caracteres esenciales que lo hacen insuficiente para contemplar la realidad entera. Para exponer en un solo párrafo esos dos caracteres recurriremos a la cita de un texto de Hegel: "es esencial, aquí, considerar que la *pura materia* solo es lo que *resta* si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc.; la materia es más bien la *pura abstracción* y así se da aquí la *pura esencia del pensamiento* o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados" (1982:339).

La noción moderna de materia ha sido considerada incluso, por Berkeley, como contradictoria (1982:57) en la medida que las razones dadas para su concepción podían servir igualmente para su abandono (lo que Berkeley aparte de creer conveniente, trata de promover subrayando la semejanza de la *sustancia corpórea* con la "anticuada y tan ridiculizada noción de *materia prima* que se encuentra en Aristóteles y en sus seguidores" (1982:59). Con independencia de la peculiar ontología berkelyana, lo que

el filósofo irlandés señala es el curioso arreglo entre las dos dimensiones del concepto de materia de que venimos hablando[53]:

1) La materia es postulada para entender el mundo efectivo, para revestir de realidad a lo que sin ella no sería ni siquiera pensable: luego su concepto se formula como una negación de la sustantividad de lo que no es ella.

2) Sin embargo, lejos de reconocer el origen racional de la noción como una cierta necesidad del entendimiento para proporcionar un substrato a lo que aparece, sucede que la materia se apodera de la totalidad de lo que hay con lo que ni siquiera es substrato de nada.

Lo que al empirista Berkeley le parecía un abuso de lenguaje es, sin duda, una ontologización de un pensamiento humano frente a la que se debería caer en la cuenta de que:

1) O bien la materia es un simple concepto, como cualquier otro, para agrupar caracteres de la experiencia, en cuyo caso no tiene sentido excluir de la experiencia a los fenómenos mentales (que no figuran entre aquellos que invitan a postularla).

2) O bien la materia es un concepto ontológico cuya aceptación se impone por su propia definición, en cuyo caso hay que considerar que al menos tan

[53] En sus palabras: "(la materia) ni actúa ni percibe, ni es percibida, pues esto es todo lo que se quiere dar a entender cuando se dice que es una sustancia inerte, insensible y desconocida. Es esta una definición totalmente formada de negaciones, si exceptuamos la noción relativa de que es soporte o sustrato, pero entonces debe observarse que no "soporta" nada en absoluto y deseo que se considera hasta que punto esto se aproxima a la descripción de un no ser" (1982:95)

real como la materia misma, ha de ser la mente en que esa formulación cobra fuerza.

La síntesis de los dos caracteres -concepción por exclusión, reificación de un acto del entendimiento- ha parecido siempre imposible a los pensadores no materialistas. El materialismo contemporáneo se ha nutrido de una intuición sobre la materialidad que es distinta. Dicha intuición se apoya en la noción de complejidad y se ha ido abriendo paso a medida que las ciencias biológicas han ido constituyéndose como un edificio intelectual ambicioso y capaz. El metaparadigma de esa nueva materialización es la noción de evolución y su apoyo en las categorías para-físicas del azar y la necesidad.

Es un hecho histórico sin más que, como comenta Bernard D'Espagnat (1982:29), los biólogos no han tenido todavía la necesidad de vérselas con los problemas que asaltan al microfísico,por lo que pueden permitirse tratar los propios fundamentos de su ciencia con técnicas cajanegristas y seguir considerando su mundo microscópico con las categorías objetivistas típicas de etapas anteriores de la física. Todo ello les permite ser todavía "audazmente materialistas" y tratar de conquistar "por arriba" (hacia las sociedades y grupos), lo que muy probablemente se vedarían si examinaran más a fondo lo que suponen sean sus fundamentos físicos. Procediendo de ese modo se lanzan a la especulación macrobiológica sin tener en cuenta las limitaciones y la resistencia de los últimos constituyentes con que estiman que se consolida el edificio; por ello aunque, como reconoce Prigogine (1982:23), "de cualquier modo, la idea de un substrato inmutable, permanente, de la materia ha sufrido un duro golpe", algunos biólogos metidos a cosmólogos siguen tratando las bases microfísicas de su propia disciplina como simples cosas u objetos, cuyo

conocimiento ya poseen de modo inequívoco y cuya condición substantiva permite las más atrevidas generalizaciones. Sirva como ejemplo la siguiente profecía de E. O. Wilson, cuyo cumplimiento acabará, de momento, con las "dos culturas": "la mente será explicada con mayor precisión como un epifenómeno de la máquina neuronal del cerebro. Esta maquinaria a su vez es un producto de la evolución genética a través de la acción de la selección natural" (1980:271). Sin embargo, como podría responder Penfield, "el hombre es enseñable, leal a sus ideales y tradiciones y, al mismo tiempo, capaz de pensamiento crítico y creador.
Decir que estas características están ocultas en los genes, cromosomas y moléculas de núcleo-proteínas del hombre no explica nada. Meramente señala una de las vías por las cuales la ciencia puede encarar el problema" (1976:248). Al propio Bunge le parece incorrecto este "saltarse niveles al modo de algunos socio-biólogos" (1980 a: 196).

Aunque se le conceda al biólogo toda su supuesta capacidad explicativa lo que acabaría estando en sus manos es una ciencia del cerebro, no una explicación mecánica de la mente. Para tener esto último necesitaría dos cosas de las que carece en absoluto: una reducción de la neurofisiología a la bioquímica y una identificación no problemática de mente y cerebro. El que no las eche en falta es meramente una consecuencia de su previa tesis materialista en el plano ontológico que, además, se refleja en el modo en que imagina su microfísica de base. En último término la idea de complejidad que le sirve de modelo acompañante para la postulación de emergencias, es sólo un disfraz intuitivo del reduccionismo.

La explicación de lo que hace el cerebro está llena de interés y su continuación es una de las más valiosas contribuciones al conocimiento. Pero hay un grave riesgo de sustituir conocimiento con imaginación

cuando se confunden datos positivos con hipótesis metafísicas (en puridad, tanto materialistas como espiritualistas), en la medida en que es claro que nuestro progreso en el conocimiento empírico no tiene forzosamente que verse acompañado de una más adecuada clarificación de nuestras teorías ontológicas. Sí es verdad, como ha dicho W. Van O. Quine, que "ningún experimento zanjará nunca una cuestión ontológica" (1968:224), incluso cabe esperar que los nuevos hallazgos aumenten la confusión, como ha sugerido Stephen Toulmin[54].

Una de las vías por las que los emergentistas pretenden avanzar -siguiendo en esto, aunque no lo confiesen, el programa funcionalista- en la tesis de la identidad psico-neural, es atribuyendo al cerebro determinadas competencias de la mente de un modo puramente postulacional, introduciendo en el cerebro -sin base orgánica precisa- funciones cuya existencia conocemos -o suponemos- completamente al margen de la neurofisiología. Estas atribuciones pueden ser del todo ingenuas -como sospechar que la visión de un círculo afecta a una zona circular de los centros visuales- o tener un aspecto más sofisticado aunque un fundamento igual de arbitrario. Tal es el procedimiento de Mario Bunge para exponer su idea de lo que el cerebro hace cuando pensamos. La adquisición de conceptos se explica como la formación de clases a partir de la activación de distintos psicones asociados en la manera en que lo están las clases: un animal, piensa Bunge, es capaz de elaborar determinado concepto precisamente en el caso en que esté dotado de un psicón cuya actividad sea similar siempre que sea estimulado por alguno de los elementos de la clase. El caso de lo que hace el cerebro cuando pensamos una proposición no es mucho más complicado y Bunge lo explicita en sus

[54] Toulmin, S. (1972, p. 410)

postulados 7.2, 7.3 y 7.4: pensar una proposición es lo que el cerebro hace al unir los psicones cuyos son los conceptos. Lo que sea, pensando de este modo, una inferencia puede ser deducido con facilidad (activación secuencial de psicones cuyas actividades son las proposiciones) (1980 a: 155 ss.). Es claro que con un modelo así (perfectamente sencillo, tanto como irrelevante) el pensamiento se hace "biológicamente posible", aunque se convierta en un misterio lo que el pensamiento mismo pueda significar como algo adicional a las puras conexiones neurológicas.

Esta intromisión ilegítima de cierta lógica en el campo de la neurofisiología no es mejor que las especulaciones de la psicología racional (y de versiones menos tradicionales) que nos explicaban cómo es nuestro entendimiento -o nuestro "aparato mental"- mediante una construcción meramente abstracta que servía al siguiente propósito: imaginar cómo habría de ser (el entendimiento o el aparato mental) para que sea capaz de conocer las cosas tal como sabemos que son. Es decir, se procedía a una internalización de una imagen muy general del mundo objetivo. Sin embargo, esos psicologismos eran menos paradójicos que el nuevo materialismo que se ve obligado a sostener opiniones como la de Ferrater Mora: "interpretar un proceso mental como acto neural es resultado de un proceso neural" (1979 b: 49).

Si bien es verdad que proporcionar explicaciones mentales para problemas neurofisiológicamente bien planteados es una ilegítima intromisión metafísica en la ciencia[55] y que como ha escrito Smart, "no sirve de mucho el sustituir los problemas no solucionados relativos al funcionamiento de mecanismos por problemas no solucionados relativos al funcionamiento

[55] Vid. R. Brain, en Laslett, P. Ed. (1957: 65-76)

de espíritus" (1975:244), ¿de qué sirve suponer que lo que hacemos al pensar lo hace el cerebro de acuerdo con una tosca imitación de la lógica que se postula al margen de cualquier indicación de la neurofisiología?

Los materialistas que creen serlo en función de los saberes de la neurofisiología deberían tener en cuenta las experiencias e indicaciones -no siempre las teorías- descritas por neurofisiólogos que creen insuficiente el cerebro para explicar la vida mental. En primer lugar el testimonio de la distinción por parte de pacientes manipulados entre su recuerdo, su voluntad y su creencia y las "alucinaciones" provocadas mediante estimulación[56]. En segundo lugar que, como ha dicho Penfield, "si existiese un mecanismo en el cerebro capaz de realizar lo que hace la mente, podría esperarse que ese mecanismo delatase su presencia convincentemente", lo que le lleva a concluir que "esperar que el mecanismo cerebral superior o cualquier serie de reflejos, por complicados que sean, desarrollen lo que la mente realiza y, por tanto, desempeñen sus funciones es totalmente absurdo" (1977:116).

Frente a estas objeciones el materialista puede oponer una respuesta en cierto modo holista que, aunque perfectamente legítima ya no se basa en el saber de la neurofisiología. En efecto, puede suponer que es equivocado buscar un mecanismo responsable de la acción de la mente, que la acción de la mente, es, sin más, la acción de todo el cerebro. Pero en este caso, exhibe su materialismo de principio que puede ser tan respetable, pero no más, que la opción interaccionista contraria. Así, sobre la base de la neurofisiología cabe decir como Polanyi, "podemos ver que, aunque con raíces en el cuerpo, la mente es libre en sus actos, exactamente como el

[56] Vid Penfield, (1957:85) y Hendel, W., en Penfield,W., Ed. (1977:14). También Penfield (1977:113).

sentido común sabe que es libre. La mente utiliza los mecanismos neurofisiológicos; aunque depende de ellos, no es determinada por ellos" (1962:238).

La tesis de la mismidad, de la identidad de los últimos componentes físicos del mundo sólo tiene apoyo en una ontologización de la mismidad de nuestros actos de entendimiento. En la física contemporánea es una idea que no tiene permiso de circulación, aunque sería fatigoso reiterar los testimonios de quienes lo saben. Por tanto expulsar de la realidad a la mente porque la idea de materia no le deja lugar es una pretensión carente de fundamento racional. Las nociones de estado, objeto, en sí etc. que han soportado la metafísica del materialismo han caído en el descrédito; por otro lado, los conceptos biológicos y neurofisiológicos deberían interpretarse como meramente estructurales y configuracionales, sin implicar "concreciones desubicadas" como la que Whitehead reprochaba a la noción de materia en tanto proyección de la vieja lógica aristotélica (1968:27-31).

Como ha escrito Schrödinger, "la materia es una imagen de nuestra mente, por lo tanto la mente es anterior a la materia, (a pesar de la curiosa dependencia empírica de nuestros procesos mentales a los datos físicos de determinada porción de materia: a nuestro propio cerebro)" (1951:22).

Los fundamentos del materialismo son, como ha dicho Karl Popper, simplemente intuitivos [57], no más ni menos *científicos* que los de cualquier otra ontología; pertenecen a esa clase de proposiciones cuya plausibilidad hay que poner en cuarentena, si se quiere seguir afinando en el

[57] En Popper, K., Eccles, J., (1977:207).

conocimiento, construyendo una teoría sin duda incompleta, pero, al menos, exenta de innecesarias paradojas.

III. MATERIA Y MEMORIA. EL ANÁLISIS DE BERGSON

Entre los grandes filósofos de la era post-cartesiana, Bergson ha protagonizado el intento más directo y sostenido, de avanzar en nuestra escurridiza materia. Para situar el análisis de Bergson es oportuno referirse a dos afirmaciones del filósofo que caracterizan, con toda nitidez, la intención y el estilo de su propuesta:

En primer lugar, una declaración de intenciones hecha en plena madurez y años después de haber dado a las prensas su *Materia y Memoria*: "(Mis análisis)...hacen tocar con el dedo, espero, la realidad del espíritu" (1957: III, 365). Aun expresada de modo paradójico, la intención es inequívoca.

En segundo lugar, una advertencia hecha por el filósofo en las primeras páginas de la obra citada y que sorprende por su rotundidad: "esta relación (del espíritu y el cuerpo), aunque se haya discutido continuamente a lo largo de la historia de la Filosofía, ha sido, en realidad, muy poco estudiada" (1963:163).

¿Cómo es posible que el estudio de un problema tan obvio haya sido descuidado por los filósofos? Que pueda decirse de un problema, descrito por William James como "el problema fundamental de los problemas fundamentales", y caracterizado por Carnap, (que toma la expresión de Schopenhauer), como "weltknott", que ha sido poco estudiado, es afirmación que merece algunas aclaraciones preliminares.

1.- CIENCIA Y EXPERIENCIA

Frente a la simple adscripción a una de las posiciones -materialismo, espiritualismo, dualismo, epifenomenismo, etc.- Bergson pretende examinar el problema mismo. Ello implicaba apartarse de las posiciones de principio, para instalarse, justamente, en el plano en que, según Bergson, el problema no había sido examinado. Si ahí se encuentran razones que abonen la distinción entre espíritu y cuerpo, habría apoyo suficiente para sostener la distinción.

Bergson quiere tomar el problema donde lo abandonó Descartes. Este último construyó una cierta estructura categorial (*res cogitans, res extensa*) de la que se ha derivado todo el dualismo moderno. Pero Descartes habló también de la glándula pineal y le dijo a Isabel de Bohemia que la cosa se comprendía viviendo. Ni los filósofos ni los fisiólogos parecieron preocuparse de la conjetura cartesiana: los unos por considerar artificiosa la previa distinción de Descartes y los otros por estimarla suficiente.

Era precisamente en el terreno de la naciente psicofisiología donde Bergson pensaba que habría que instalarse. El punto de partida escogido

estará, pues, tan cerca como sea posible de la experiencia. De ese modo se cumple un doble objetivo:

1. Huir de una simple taxonomía conceptual con poco fundamento en el análisis de los hechos. Bergson pensaba, como Whitehead (1968:34), que es conveniente mantener un escepticismo de fondo frente a las entidades que se imponen por la mera lógica abstracta y no en virtud de los hechos observados.

2. Distinguir lo que en una supuesta construcción científica hay de positivo de lo que es, simplemente, inconsciente y mala metafísica. No se trata de refutar, puesto que "el tiempo que se consagra a la refutación, en filosofía, es, generalmente tiempo perdido" (1963:862), sino de llevar a sus últimas consecuencias el rigor, la precisión, el cuidado en la prueba, lo que Bergson estimaba el más importante legado de la ciencia moderna. Pues bien, los *supuestos hechos* que Bergson sometió a estudio riguroso indicaban que el cerebro era la sede del recuerdo, que la memoria estaba localizada -y esa localización se conocía ya- en la corteza cerebral y que, por tanto, la memoria era una función puramente corporal. ¿Porqué escogió Bergson la memoria precisamente y no, por ejemplo, la sensación o la volición? Hay una triple razón: por un lado la memoria es para Bergson la esencia de la vida consciente, de modo que la sensación y la percepción se nutren de ella. Por otro lado, el recuerdo supone la presencia consciente de algo que está, por definición, físicamente ausente, lo que permite prescindir por completo de la incómoda consideración de lo objetivo y lo subjetivo. Por último, la literatura psicofisiológica sobre el particular era muy abundante, lo que proporcionaba una base empírica suficiente.

En el prólogo de la 7ª edición de *Matière et Mémoire* Bergson rompe una lanza a favor del dualismo que, estando, ya entonces, mal visto por los filósofos, es una posición admitida por el sentido común. ¿Cuáles son, según el filósofo, las razones de esa situación? ¿Cómo pueden iluminarse estudiando las relaciones de espíritu y materia? Como veremos, el dualismo que Bergson va a defender nada tiene que ver con el cartesiano; no es un dualismo de sustancias sino, por el contrario, un dualismo abierto que permite vislumbrar como, sobre la base de nuestra instalación en la realidad, podemos acceder a dos formas de objetividad, a dos tipos distintos de predicación, de construcción teórica.

Lo que Bergson afirma está, sin duda alguna, fundado en el hecho evidente de que tenemos un determinado sistema sensorio-motor y no otro cualquiera. Tal vez pueda reprocharse al filósofo francés un exceso de ingenuidad a la hora de confrontar fisiología y filosofía, pero no se le podrá acusar de falta de interés por la significación de nuestro ser biológico. Por el contrario, la lectura de muchos de los materialistas actuales nos instala en un universo vacío pues, en efecto, sus afirmaciones para nada se verían afectadas si, en lugar de nuestro cerebro, tuviéramos una reluciente y vacía calabaza. Bastaría que la cucurbitácea cumpliera ciertos modestos requisitos meramente teóricos para que la identidad mente-cerebro (calabaza) pudiera postularse.

2. EL SENTIDO COMÚN Y EL DUALISMO METAFÍSICO

¿Cómo es el dualismo del sentido común? Aunque Bergson no nos ha dejado un completo retrato de tal posición, podría caracterizarse con los siguientes rasgos:

a. Considera que el cuerpo es algo distinto del espíritu. Que éste es capaz de dirigirse y no está sometido a las mismas leyes de la física que sí vinculan al cuerpo. Es lo que expresa el famoso texto socrático "...si alguien dijese primero que Sócrates actúa con razón e inteligencia y luego, al explicar las causas de lo que hago ahora, dijera que estoy sentado aquí porque estoy hecho de huesos y tendones y estos al relajarse y contraerse hacen que mis piernas se doblen... Cuando la verdad es que la causa real de que esté ahora en esta posición es que los atenienses han decidido condenarme y yo he decidido que es más justo permanecer aquí y cumplir la pena que no huir..."[58].

b. Supone que la realidad del mundo es independiente de mi pensamiento acerca de ella y que mi pensamiento no está completamente determinado por la mera existencia de las cosas.

c. No cree en la existencia de ninguna clase de velos que se interpongan entre la realidad y la presencia de las cosas. Este aspecto fue subrayado por Bergson, "para el sentido común, el objeto existe en sí mismo, pero por

[58] Fedon 98c-99a. Popper comenta el texto de Platón en Popper, K., Eccles, J. C., (1977:170). Puede verse también el comentario de Pinillos, (1978:24).

otra parte, el objeto es en sí mismo lleno de color ("pittoresque") como nosotros lo reconocemos: es una imagen, pero una imagen que existe de por sí" (1963:162).

d. En cuanto a la relación entre mente y cuerpo, el sentido común cree que hay una cierta solidaridad y que investigar sus modos es la tarea común de fisiólogos y psicólogos. Pero este estudio no es nunca el examen de la relación de una cosa consigo misma (1963:164).

El dualismo metafísico que Bergson va a criticar culmina con Kant, puesto que lo relevante, no es que se considere a los términos de la dualidad como sustancias sino que se los tenga por formas de la realidad (o de nuestro conocimiento de ellas) absolutamente escindidas e incomunicables. El dualismo -pese a la intención de Descartes- no ha conseguido un equilibrio en el interés por las dos zonas en que separaba a la realidad. Muy al contrario, el interés por la *res extensa* se convirtió en un carácter dominante en la herencia cultural, y el interés por el espíritu pasó a ser un carácter recesivo. Las consecuencias de esa opción y ese rechazo de la intuición las padecemos aún hoy en día. Como dijo Maritain en el estudio que dedicó a la filosofía bergsoniana: "Desde que Descartes hizo de alma y cuerpo dos sustancias completas, dos cosas existentes cada una en sí y por sí, y definidas, la primera por el pensamiento, la segunda por la extensión, la naturaleza humana se convirtió en incomprensible de todo punto para los filósofos" (1948:202). Un pensamiento semejante se encuentra en Koyré a propósito de Newton: "Hay algo de lo que Newton es responsable (y con él la ciencia moderna en general). Se trata de la división del mundo en dos partes. He dicho que la ciencia moderna había destruido las barreras que separaban el cielo de la tierra. Eso es cierto. Pero, también lo he dicho, esto lo ha conseguido sustituyendo nuestro mundo de cualidades

y de percepciones sensibles, mundo en el que vivimos, amamos y morimos, por otro mundo: el mundo de la cantidad, de la geometría deificada, un mundo en que cabe todo excepto el hombre. Y así, el mundo de la ciencia, el mundo real se aleja indefinidamente del mundo de la vida que la ciencia ha sido incapaz de explicar. De hecho, estos dos mundos se unen cada día más por la praxis pero están separados por un abismo en lo que a la teoría se refiere. En esto consiste la tragedia del espíritu moderno que sabe resolver el enigma del universo, pero sólo a costa de reemplazarlo por otro enigma: el enigma de sí mismo" (1968:89).

¿Pudieron las cosas haber sucedido de otro modo? ¿Cómo se da la transición entre el dualismo de sentido común y el dualismo metafísico del siglo XVII? El hecho de que las consecuencias de ese modo de pensar se hayan asentado en hombres de doctrinas tan diversas como Descartes y Newton, Spinoza o Kant nos advierte claramente que los presupuestos comunes deben ser muy básicos y de apariencia casi irreprochable. Describir esos supuestos equivale, en cierto modo, a una crítica del cartesianismo, que, de modo explícito y sistemático, tampoco encontramos en Bergson.

3. LAS BASES DEL DUALISMO METAFÍSICO

En más de una ocasión Bergson advirtió contra la identificación entre los modos metafísicos asociados a la ciencia moderna y el significado profundo que podría haberse extraído de ella. A lo largo del magnífico examen a que sometió la historia del pensamiento moderno, en el capítulo IV de "La evolución creadora", anotó explícitamente que si bien "de hecho,

el primer resultado de la ciencia moderna fue escindir la realidad en dos mitades" esa fisura se introdujo por medio de una equivocada valoración de los conceptos matemáticos (que los antiguos no compartían de ningún modo) (1963:790) y que, por el contrario, habría sido posible completar la perspectiva de la inteligencia con la propia de la intuición de la vida y del movimiento real. La sugerencia que Bergson cree adivinar no fue operativa y el balance metafísico de la ciencia moderna se substanció de un modo muy distinto. ¿Cuáles fueron los rasgos básicos que hicieron casi inevitable la escisión dualista?

1. El predominio de lo simple según definición. Baste como muestra, la cita de Galileo que nos comenta E. A. Burtt: "La naturaleza... no hace por medio de muchas cosas lo que puede hacer con pocas" (1980:80). Esta apuesta por la simplicidad es, como ha escrito Jorge Wagensberg, una constante: "en más de tres siglos de ciencia todo ha cambiado excepto tal vez una cosa: el amor por lo simple. Desde que Galileo, Descartes y Newton inventaron la física, simples han sido los objetos descritos por la ciencia, muy simples las leyes para describir y simplísimas sus expresiones matemáticas" (1985:11). La exageración fuera de contexto de esta actitud ha contaminado a algunos filósofos, hasta el punto de que Austin se haya visto obligado a decir que "debemos evitar a toda costa la super-simplificación que uno podría sentirse llamado a considerar la enfermedad ocupacional de los filósofos si es que no es su ocupación" (1980:38).

2. El constructivismo es, al tiempo, el complemento necesario del valor explicativo de lo simple, y la manera en que el sujeto que piensa se enajena y aísla de aquello que contempla. En primer lugar, lo complejo se reduce a lo simple y se construye con ello. En segundo lugar, la totalidad del mundo

es construida con elementos simples que yo poseo de modo inmediato: mis sensaciones, con las que *construyo* mi cuerpo, y el mundo, al que accedo desde éste, que también se compone y descompone con estos elementos inextensos. Evidentemente, mi yo queda vacío.

3. El determinismo que, como ha señalado Février, se presenta, al tiempo, como una condición de lo real, como una categoría del espíritu y como una regla metodológica (1955:27).

Frente a esos caracteres del objeto, hay que enumerar los de la otra mitad, los que constituyen lo que se ha llamado "la invención del sujeto".

4. La mente como escenario interno, o como agregado de sensaciones, pero con una regla de adición distinta de la que permite la construcción del mundo. La mente va a distinguirse del cuerpo y del mundo por caracteres de nuevo tipo: de nada servirán ya los criterios antiguos (por ejemplo, la distinción entre razón y sensación). La separación va a ser entre lo consciente y lo no consciente. Lo que está ante la conciencia es indudable e incorregible y no da lugar a la distinción entre realidad y apariencia. Estas son las notas de una realidad inmaterial e inextensa. Su gran desventaja es que lo inmediatamente presente es incomunicable: por ahí amenaza el solipsismo.

5. Las representaciones tienen que ser del objeto y estar, a la vez, en el sujeto. Tal vez sea pedirles demasiado: para que sean suficientemente del objeto, tienen que ser un duplicado de este y al estar en el sujeto -sin que

este posea el objeto mismo sino, el supuesto duplicado- constituyen una alucinación de la que hemos de pensar que es verdadera[59].

6. La frontera entre sujeto y objeto se coloca, por tanto, en el seno mismo de las cualidades representativas, al distinguir las cualidades *primarias* y *objetivas* de las *secundarias* o *subjetivas*. Berkeley fue el primero que puso en solfa esa solución negando que ese criterio tuviese defensa posible. A Bergson le parecía un gran progreso la crítica de Berkeley (1963:162), que ha sido recogida por todos los filósofos que han cuestionado la metafísica asociada a la ciencia moderna. Whitehead comentaba que era una casualidad extremadamente desafortunada que percibiéramos rasgos no existentes (1968:34), a Bradley le parecía que eso era colocar al mundo en contradicción consigo mismo (1961:3) y Schrödinger recalcó que, a la vista de la física de nuestro siglo, las cualidades supuestamente subjetivas serían las únicas merecedoras de llamarse primarias (1961:32).

7. Con estos mimbres, sólo quedaba confiar al cerebro la titánica tarea de concentrar y resolver tales contradicciones. La cosa no era difícil para quien pensara de modo materialista pero constituye una gigantesca paradoja si se querían evitar ese tipo de implicaciones. Como sugiere Bergson, esa atribución al cerebro descansa sobre una licencia que se permiten tanto los dualistas (espiritualistas) como los materialistas: representarse la sustancia gris como algo que podría aislarse del resto del universo, como una entidad especial y suficiente por sí misma (1963:175), como una auténtica "cosa en sí".

[59] "La matière devient ainsi chose radicalment différente de la représentation, et dont nous n'avons par conséquent aucun image; en face d'elle on pose una conscience vide d'images, dont nous ne pouvons nous faire aucune idée; en fin pour remplir la conscience, on invente une action incomprehensible de cette matiere sans forme sur cette pensée sans matiere" (1963:357).

4. LA RECONSIDERACIÓN BERGSONIANA

La irrealidad de la conciencia es el precio que se ha de pagar por mantener los fundamentos del dualismo metafísico. Raymond Ruyer -que mantiene en *La conscience et le corps* una posición beligerante frente al análisis bergsoniano, y próxima de algún modo a la teoría de la identidad, ha subrayado esta indeseable consecuencia de forma contundente: "Es contradictorio pretender que somos dos veces extraños a la realidad, tanto en la dirección del yo como en la dirección del mundo. Si la conciencia no es algo absolutamente real, ¿qué sentido podemos dar a la palabra realidad?" (1950:137).

Bergson, tras señalar que el dualismo ha oscilado entre el idealismo y el materialismo, sostiene que el paralelismo y el sacrificio de la libertad son las consecuencias inevitables de ese planteamiento (1963:358). La alternativa deberá buscarse comenzando el análisis de otra manera: partiendo de la acción para la que el cuerpo está preparado, en lugar de partir de la afección (1963:211).

La cuestión que hay que plantear es la siguiente: ¿Hay alguna salida distinta al dualismo metafísico para salvar el dualismo del sentido común? Sin negar, de ningún modo, que haya una estrecha solidaridad entre el estado psicológico y el cerebral (1963:164), hay que preguntarse si la relación entre la conciencia y el mundo es tal como se ha supuesto por la

gnoseología dualista. A Bergson le parece que esa explicación, lejos de ser un retrato de la experiencia, es una mistificación.

El artificio cartesiano de la *duda metódica*, encubre una hegemonía de la inteligencia que habría que examinar más a fondo. La duda que se expresa al preguntarnos si las cosas son lo que parecen ser es una manera de articular el predominio de la inteligencia sobre otras formas más directas de contacto con lo efectivamente existente. La artificiosidad del procedimiento opera de manera distinta en dos fases: en un primer momento se busca una certeza básica primaria e irrefutable (*pienso luego existo*). De tal operación, se podría cuestionar la necesidad de la certeza -por un lado- y su alcance -por otro-. Pero, en fin, no habría demasiado inconveniente en admitir que, puestos a tener que partir de algún sitio, se podría partir de ahí. Pero, por otro lado, el artificio se emplea para escindir netamente al sujeto que piensa del objeto pensado y, de este modo a aquello que el sujeto posee del objeto de aquello que el objeto es. Esta segunda operación no es irreprochable: pretende, nada menos, que legitimar ontológicamente los supuestos de un recurso evidentemente retórico, es decir, colocar en el seno mismo de la realidad las fronteras que la inteligencia discursiva establece entre su objeto y su procedimiento. Hay muchísimas presunciones implícitas en este argumento (tal vez la discusión más destructiva es la de Russell (1962:163 ss)): con independencia de la legitimidad de alguna de ellas, el conjunto lleva a convertir en categoría ontológica lo que no es sino una estrategia discursiva. En otras palabras, la diferencia, estrictamente práctica, entre un sujeto que habla y piensa y el objeto a que se remite, se convierte en un abismo ontológico, como consecuencia de la exclusividad que, en el conocimiento, se otorga a la inteligencia racional. Que pueda distinguir mis opiniones de mí mismo es indiscutible: sin embargo, que esa

distinción me obligue a separar, en categorías ontológicas, el *pensamiento* y el *mundo* es una pretensión con poco fundamento.

No hay inconveniente en admitir el punto de partida cartesiano, aunque no se necesita tanta solemnidad. Como dijo Grey Walter (1954:11) el "cogito ergo sum" es "fisiológicamente verdadero", pero atribuir ese hallazgo en exclusiva a la inteligencia es, evidentemente, confundir la fuerza persuasiva y meramente formal del discurso con la fuerza, mucho más radical y profunda, de nuestra intuición. No es necesario meditar con Descartes para estar ciertos de que somos y además pensamos. Pues bien, con la inteligencia matemática como modelo se consuma, posteriormente, una diferenciación infinitamente más problemática y discutible que, además, nos coloca en una situación realmente extraña, para la que ni siquiera la apelación al temor exigible ante el *genio maligno*, proporciona la debida justificación. Dicho en términos bergsonianos, de la mano de una categoría práctica se nos confunde con una distinción metafísica.

La estratagema cartesiana dio lugar, además, a un subproducto lógico que favoreció históricamente la transición entre el interaccionismo, que encontramos en Descartes, y el paralelismo que aparece ya en Leibniz y Spinoza (1963:791 ss), y aún antes en los cartesianos no metafísicos. Nos referimos a la afirmación cartesiana sobre las relaciones entre el alma y la glándula pineal. Citaremos un texto de Burtt: "Si en el gran filósofo de la nueva época encontramos tales afirmaciones, ¿tiene algo de extraño que *la idea del alma como algo localizado y completamente encerrado en el cuerpo* fuera pensada por el común de la gente inteligente que se estaba adhiriendo a la corriente científica...?" (1940:133-4).

Frente al planteamiento cartesiano, Bergson alude, en primer término, a la experiencia psicológica más elemental y menos contaminada con explicaciones y categorías ajenas: lo que sabemos de la mente infantil: "los psicólogos que han estudiado la infancia saben bien que nuestra representación comienza por ser impersonal. Es poco a poco y a fuerza de inducciones que adopta nuestro cuerpo por centro y llega a ser *nuestra* representación" (1963:195). Esta afirmación ha sido bien constatada por los psicólogos infantiles y es admitida, hoy en día, por cualquiera que se ocupe de estas cuestiones. Se trata, en suma, de un testimonio suficiente para desautorizar la posible pretensión de fundamentar el dualismo en una experiencia inmediata. Pero hay más: la noción de *sujeto* se construye como *comentario* de la propia imagen del cuerpo[60].

¿Cómo se plantea según Bergson la cuestión del sujeto? Para contestar esta cuestión, es necesario recordar un principio aducido en el umbral mismo de su investigación: el carácter utilitario de nuestras funciones mentales, esencialmente dirigidas a la acción (1963:168).

La distinción neta de sujeto y objeto nos viene de la práctica: en un doble sentido, porque deriva no de una experiencia inicial, sino de una cierta construcción del mundo, y porque constituye una categorización inspirada en las capacidades -y en las necesidades y utilidad- del "homo loquax". ¿Quiere esto decir que es una distinción sin ningún valor en el mundo del conocimiento, en una visión puramente especulativa, como pudiera

[60] Véase, una cita de Piaget en Ruyer (1950:20), quien comenta "en somme, les enfants sont bergsoniens sur ce point". Vid. también Waddington, (1963:164 ss). Igualmente la posición de L. Von Bertalanffy en (1971:142 ss). Para Raimond Ruyer, "Le *sujet* n'est qu'une sublimation de notre corps, réduit a l'etat de point metaphysique, mais toujours reconnaisible sous son deguissement, et tramissant ses origines toutes materielles par le rôle qu'on pretend lui faire jouer au mépris de toute logique" (l950:56).

parecer? La respuesta de Bergson es matizada; en efecto, si la distinción sirve para crear un abismo ontológico artificial debe desecharse; pero hay otros aspectos en que, considerada en un marco distinto, no carece por completo de significación especulativa. En el primer caso Bergson es taxativo: "Preguntarse si el universo existe en nuestro pensamiento tan solo o fuera de él es plantear el problema en términos insolubles, suponiendo que sean inteligibles, es condenarse a una discusión estéril en la que los términos pensamiento, existencia, universo, se tomarán de una y otra parte en sentidos totalmente diferentes" (1963:176-7). Así, el problema se liga a la noción de existencia, absolutamente central en cualquier análisis metafísico. Según nuestro autor, que con su circunspección habitual no quiere resolver "el problema de la existencia", lo que la experiencia nos permite conocer, está afectado por dos notas básicas: la presentación a la conciencia y la conexión lógica o causal con lo precedente y lo posterior (1963:288).

Bergson se niega a conceder que esa conciencia pueda caracterizarse de modo restrictivo. Si recordamos los rasgos que se consideraron básicos en la edificación del dualismo metafísico veremos que en cada uno de ellos la conciencia desempeña un papel distinto al que juega cuando simplemente constata que algo se da.

Pues bien, la conciencia, que aparece implicada como uno de los factores que determinaron el uso del concepto de *existencia*, según Bergson, es una conciencia coexistente con el tiempo que de ningún modo se deja situar en el esquema abstracto del espacio, es decir, una conciencia que no se encierra en la subjetividad sino que, por el contrario, nos pone en contacto con lo inmediatamente real.

La identificación de conciencia y subjetividad es una consecuencia de la escisión que el cartesianismo -guiado por la tendencia disecante de inteligencia- estableció al identificar conciencia con espíritu y extensión con materia. Sin embargo, **esa separación no tiene mayor fundamento:** del mismo modo que podemos hablar de objetos no percibidos podremos hablar de aspectos inconscientes del espíritu. Es decir, la presencia ante la conciencia no agota la realidad del espíritu, ni transforma a lo presente en algo distinto de lo que sería sin su comparecencia consciente. Sin el prejuicio cartesiano -que vicia toda la filosofía posterior- estaremos en mejores condiciones para entender la percepción de la materia -que no tendrá ya ningún carácter misterioso ni conjetural- y no problematizaremos innecesariamente la idea de espíritu. En consecuencia la distinción de sujeto y objeto, o la distinción entre espíritu y cuerpo, tiene sentido, pero únicamente cuando su separación se busca en función del tiempo vivido y real, y no en las confusiones creadas por la representación ideal del espacio en donde jamás podrá encontrarse otra cosa que lo que previamente allí se puso. De este modo, entiende Bergson (1963:218,354) que se evita la escisión sustancialista en el "continuum" de la realidad y se puede recuperar el dualismo del sentido común.

La crítica bergsoniana a lo que Saumells ha llamado "una gnoseología idealista fundamentalmente artificiosa" (1958:217), se apoya en un falseamiento de la objetividad: un sujeto fantasmal dota de carácter espectral a sus objetos. La concepción de este sujeto paradójico se vería profundamente desautorizada, si hubiese no sólo la objetividad que me permite afirmar un contenido de conciencia al expresar un juicio, sino la objetividad en que se instala mi conciencia cuando percibo el paso del tiempo como signo radical de la realidad que vivo. La consideración de esa

otra forma de objetividad no añadiría ninguna nueva cualidad al sujeto predicativo, sino que desvelaría su condición meramente pensada, orientándonos a la consideración de un sujeto real que no sólo puede juzgar sino también intuir. De ese modo, el sujeto se liberaría de un disfraz imaginario y podría explotar a fondo las verdaderas inmutaciones de su conciencia.

Percepción y memoria son dos formas radicalmente distintas (aún cuando actúen en combinación), de conocimiento. La confusión de ambas en el concepto de "representación" ha favorecido el olvido de lo específico de cada una de ellas: la mismidad psicológica y metafísica de la memoria se confunde al considerarla como una forma débil de la percepción. Ese es el error capital que enmascara la injustificada de la objetividad que se expresa de modo judicativo.

El carácter mismo de la percepción se presta al equívoco que conduce a escindir el sujeto y el objeto para poder dar cuenta de nuestro conocimiento sensible. En efecto, la percepción inmediata posee una doble composición: es, en primer lugar, un estado de nuestra conciencia, pero es, también, una realidad independiente. Esta doble referencia es, precisamente, el motivo principal para creer en un mundo exterior distinto de la misma percepción (1963:339). Pero nada impide considerar a la percepción como algo de la realidad, si bien no de toda la realidad. La percepción no es *subjetiva* (como supone el *idealismo inglés*) ni relativa (como indica el *idealismo kantiano*) (1963:361), sino el modo de conocimiento que nos suministra el contacto con aquello que la inteligencia va a transformar en la objetividad de la física.

Junto a esa objetividad hay otra forma de apertura del sujeto cuando este no percibe sino que recuerda. La confusión de estas dos formas es concomitante con la sustitución de un único sujeto real, que vive en el tiempo, y percibe la materia y es capaz de intuir y calcular, por un sujeto fantasmal y meramente pensado. La crítica bergsoniana a la exclusividad del conocimiento articulado sobre la escisión de lo objetivo y lo subjetivo -escisión que se apoya según Saumells en un "pantactilismo" de la sensibilidad (1958:189) - alcanza no sólo al dualismo metafísico cartesiano sino también a la versión gnoseológica que encontramos en Kant.

5. CONOCIMIENTO Y ACCIÓN

Es probable, por hacer una anotación sociológica, que la pertenencia a una cultura en que el trabajo manual ha tenido una consideración inferior al ejercicio intelectual, y en la que este se ha visto como valioso por oposición a lo simplemente útil, haya dificultado la percepción de un hecho, que a Bergson le parece indiscutible, cual es el carácter práctico de nuestras funciones psicológicas y, por tanto, la significación utilitaria de los conceptos con que construimos, casi inconscientemente, nuestra imagen ordinaria del mundo. Esta impregnación de lo útil va aún más allá; como dice M. Embachar, la tesis de fondo de "Matière et Mémoire" consiste, precisamente, en el rechazo de la transposición al terreno especulativo o del puro conocimiento, de aquellos conceptos hechos por la ciencia a la vista, únicamente, de la acción útil (1972:12).

¿Qué importancia tiene cuál sea el sentido primario de nuestras funciones mentales? La respuesta es obvia: si sucede que se toman sus informes sobre la realidad, olvidando el sesgo con que se han obtenido, nos encontraremos, sin ninguna duda, con un grave error. Bergson se propone reinterpretar, sobre la base de la oposición práctico/especulativo, las raíces psicológicas que fundan la constitución de una metafísica inadecuada.

Ya hemos aludido a la necesidad de considerar separadamente, sin confundirlas, en tanto *representaciones,* la percepción y la memoria. Pues bien, en continuidad con esa distinción, Bergson insiste en el carácter práctico de la percepción, de la conciencia misma. ¿Cómo puede mostrarse el carácter específicamente práctico de la percepción? Bergson aduce una doble razón:

En primer lugar, un argumento positivo: el examen de la estructura del sistema nervioso de la serie animal, nos muestra una complejidad creciente del mismo a medida que la conducta animal es más rica y autónoma. Pues bien, la acción frente a un estímulo es cada vez menos necesaria en función de la organización sensorial del animal. Dado que la percepción se relaciona con la estructura del sistema sensitivo animal, debe tener la misma función que éste: preparar la acción y el movimiento y no un conocimiento sin cometido biológico preciso (1963:181).

En segundo lugar, un argumento crítico: la suposición de que la percepción sea un conocimiento puro, oscurece innecesariamente el problema de la materia y su relación con la conciencia (1963:179). En realidad, la suposición de que la percepción -y la conciencia en general- tenga un valor simplemente especulativo deriva de la identificación de espíritu y conciencia. Podríamos añadir que esa fue la única nota común

que, bajo la forma de incorregibilidad, Descartes supo aducir para unificar como mentales acontecimientos que, antes de él, se registraban en categorías metafísicas muy distintas.

Es obvio que la principal función de la conciencia, en un ser dotado de un esquema corporal apropiado a la acción, tiene que ser la de presidirla, favoreciendo la libre elección implícita en la indeterminación que le permite su complejidad. Una vez que nos instalamos en este modo de ver se obtienen una serie de corolarios de notable interés especulativo:

a) Lo que es necesario es explicar no cómo surge la percepción, sino cómo se limita. Un punto cualquiera del universo poseería, por así decir, toda la información existente sobre todos los demás. Lo que hay que aclarar es como de esa imagen del todo se llega a la imagen restringida de lo que interesa a la acción.

b) La percepción nos dará inmediatamente algo de la realidad porque nos vuelca en ella. En la percepción hay menos que en la realidad pero no nada distinto: la diferencia entre *materia* y *percepción* es la sola diferencia entre una *imagen* y esa misma imagen *representada*.

c) El paso de la materia a la percepción no consiste, pues, en una *iluminación* sino en un *obscurecimiento*, en desechar ciertos aspectos de lo real que no son relevantes para la acción.

d) Los objetos que me rodean no tienen que penetrar en mi espíritu -cosa que sería inexplicable- porque su ser es un reflejo de mi acción posible sobre ellos. Así, reconocer un objeto es saber cómo servirme de él[61].

e) La percepción consciente se corresponderá con una modificación cerebral por cuanto ambas son función de un tercer elemento: la indeterminación de mi voluntad.

f) Mi creencia en el "mundo exterior" no proviene de que yo profiera hacia fuera mis "sensaciones inextensas", sino de que mi cuerpo es diferente de otros con los que forma parte de un todo. Hay que hacerse como niños -que van de la periferia al centro y no al revés para no caer en el solipsismo.

g) El conocimiento debe restablecer la unidad de las cualidades sensibles que han sido escindidas en función de nuestras necesidades.

h) Nuestro cuerpo es la sola parte del mundo que es a la vez percibida y sentida. Pero la afección, no es la materia prima con que construimos la percepción sino la impureza que se le añade.

i) Espacio homogéneo y tiempo homogéneo (o espacializado) expresan en una forma abstracta el trabajo de solidificación al que sometemos a la realidad. Son, en suma, los esquemas de nuestra acción[62].

---

[61] Para todos estos puntos véanse las pp. 284, 283, 188-190, 185, 186, 172, y 239 de la Ed. citada.

[62] Vid. pp. 191, 196, 199, 205, 207 y 345. Ed. cit.

Al caracterizar las funciones psicológicas como instrumentos útiles, Bergson se distancia claramente tanto del idealismo -al que se acerca estratégicamente al calificar las cosas como *imágenes* en el comienzo mismo de su análisis- como del realismo que se formula en términos de misteriosa coincidencia entre representaciones y cosas. Por lo demás, realismo e idealismo se tienen que conformar, según Bergson, con que la percepción sea algo así como una *alucinación verdadera* (1963:215)[63], al no poder dar una explicación suficiente ni de su génesis, ni de su naturaleza y función. De ahí que, como Bergson dice, para unos la percepción es "una ciencia confusa", y para otros, la ciencia sea mera *expresión simbólica* (1963:179).

Mediante el análisis de la percepción, Bergson considera que se ha liberado de las dificultades opuestas al reconocimiento pleno de la validez de las dos formas de objetividad de que hemos hablado, y ha puesto las bases para destruir una de las más persistentes ilusiones de la metafísica moderna: el postulado del paralelismo psicofísico.

6. CRÍTICA DEL PARALELISMO

La metafísica tiene que ocuparse también de los falsos problemas para que el pensamiento avance. La mayoría de esos falsos problemas no son

[63] Es interesante notar que Ruyer quien considera que Bergson es infiel a la posición realista reprocha a los monistas el rechazo de la "alucinación verdadera" que estima necesaria para mantener el dualismo numérico de "campo de conciencia-realidad física" y sostener así su "paralelismo generalizado" Cfr. Ruyer (1950:8-17).

gratuitos, provienen de una intromisión ilegítima en el ámbito de la especulación, de principios razonables en el universo práctico. Bergson, según cuya idea la filosofía ha de proceder a semejanza de la ciencia -su finalidad es descubrir, averiguar nuevas verdades, antes que construir o razonar, como muy bien vio García Morente (1972:54 ss)- se ocupó en varias ocasiones de algunos ilustres malentendidos. Jankelevitch (1959) ha puesto la disertación sobre la idea de la nada (1963:728 ss) en la base de toda filosofía bergsoniana, de manera que cabe reconstruir el legado de Bergson a partir de sus análisis críticos. Algo así podría decirse de su crítica del paralelismo que, implícita en *Matière et Mémoire*, le ocupó posteriormente en más de una ocasión. El valor de la crítica bergsoniana sería mucho menor si Bergson no hubiese escrito *Matière et Mémoire*. De hecho, Bergson se remitió siempre a esta obra para dar consistencia a sus críticas más globales. Pese a ello, hay en éstas algunas afirmaciones que son independientes de su tratamiento del problema de la memoria.

El paralelismo era, para Bergson, un ejemplo supremo de afirmación metafísica: su fundamento empírico era casi inexistente, pero su prestigio dialéctico parecía inagotable. La tesis paralelista era, en fin, un caso muy notable: parecía ciencia a los filósofos y el precipitado último de la metafísica a los neurofisiólogos. Como tesis general, el paralelismo es susceptible de conformar tanto a realistas como idealistas: para los primeros, sirve de puente para salvar su fracaso en armonizar la realidad con el conocimiento inmediato que efectivamente poseemos, para los idealistas, es la manera de dar el salto entre el universo de la percepción y el orden objetivo descrito por la ciencia (1963:361). Es tal su poder de seducción que, pese a su sabor materialista es a veces asumido, al menos inconscientemente, por pensadores espiritualistas como una forma ideal de interaccionismo.

Podemos considerar el problema cerebro mente en lenguaje realista (en el que hablamos de *cosas*) o bien en lenguaje idealista (en el que nos ocupamos de las *representaciones*). Pero no debemos emplear ambos lenguajes al tiempo. Pues bien, la conciliación de esos sistemas inconciliables es, según nuestro filósofo, la esencia misma del paralelismo (1963:971). En la defensa, cuando se hace, lo que no es frecuente, del paralelismo se realiza un tránsito subrepticio de uno a otro lenguaje, y ese tránsito se lleva a cabo en una imposible síntesis de las dos notaciones. Este sofisma suele pasar inadvertido sí no se hacen bien explícitas las implicaciones de cada una de las tesis opuestas: su poder seductor, que reside en los términos en que se plantea, nos hace cometerlo inevitablemente. Ello es así porque el término "conciencia" nos autoriza aparentemente a utilizar el lenguaje de las "representaciones" y el término "cerebro" nos sugiere con toda fuerza la referencia a "cosa". En el tratamiento idealista el cerebro es una "imagen", tanto como lo son las de los "objetos exteriores". En ese aspecto, el paralelismo debería formularse mediante una proposición absurda: "La parte es el todo" (1963:965). Una presunción realista viene en auxilio de esta paradoja, al suponer el movimiento cerebral como algo subyacente, es decir, al considerarlo como "cosa" o causa oculta tras una representación.

Veamos el argumento en clave realista: su idea principal es que las cosas reales están detrás o más allá de las representaciones; de ahí, que no halle problema en considerar la conciencia como una representación implícita en los movimientos cerebrales. A cada diseño de estos corresponderá un determinado estado mental que se puede tomar como un epifenómeno, un doble aspecto, o del modo sugerido por Descartes. Pero aquí salta la contradicción, pues un realista no está autorizado a separar netamente lo

que su lenguaje considera de modo unitario: el idealista podría aislar el cerebro como representación de los movimientos moleculares (otra representación), pero el realista existe precisamente para recordar que las separaciones que nuestra representación traza no sean reales, que lo que caracteriza al objeto no es su despliegue en representaciones diversas, sino la solidaridad de las partes constitutivas del objeto en sí mismo. De manera que si de la escena inicial -cerebro más objetos externos- retiramos los objetos para examinar el cerebro, no podríamos encontrarlos allí, pues retirar los objetos es retirar el cerebro mismo. Lo contrario supone una contaminación del lenguaje idealista por el cual podemos aislar representaciones y ese aislamiento vale para la realidad misma (que es representación). Pero en el código realista, si desaparecen los objetos desaparece el cerebro mismo que, por lo tanto, no puede hacerlos reaparecer. En palabras de Bergson la tesis paralelista debería formularse así en clave de *cosas*: "Una parte que debe lo que es al resto del todo puede ser concebida como subsistente en tanto este resto se desvanece". O bien: "Una relación entre dos términos que equivale a uno de ellos" (1963:969). El realismo debe acudir, pues, a un préstamo idealista para huir de la contradicción.

Bergson no creía, pese al rigor del análisis, poder afirmar que la ilusión quedase así desmentida. En su opinión, la fuerza de las hipótesis subyacentes era muy grande y su derrota sólo podía venir de una reconsideración de la noción de "materia" que la colocara allí donde el sentido común cree verla, y deshaciendo, por tanto, la escisión que idealistas y realistas han establecido entre existencia y apariencia (1963:162).

Al final de "Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique" Bergson mencionó cuatro supuestos adheridos, de uno u otro modo, a la idea paralelista y que le confieren una verosimilitud adicional. No sería lógico dejar de constatar que, desde 1904 la situación no se ha alterado. La formulación bergsoniana de esos apoyos es la siguiente (1963:972 ss):

1.- La creencia en un "alma cerebral" capaz de reproducir el mundo en una "cámara negra" instalada en algún lugar del cortex.

2.- La idea de que toda causalidad es mecánica y de que no hay nada en el universo que no sea calculable matemáticamente.

3.- La suposición de que para pasar de la representación (punto de vista idealista) a la cosa en sí (punto de vista realista) basta una descripción sobria y matematizada de la primera.

4.- La convicción de que la solidaridad entre dos realidades implica necesariamente la solidaridad precisa y homogénea de todos sus elementos. Hasta aquí la crítica. Veamos ahora la tesis bergsoniana sobre las relaciones entre materia cerebral y memoria.

7.- CEREBRO Y MEMORIA

El núcleo principal de *Matière et Mémoire*, lo constituye un estudio muy detallado de la psicología de la memoria, en el que se busca averiguar si la "explicación oficial" de la memoria como registro cerebral era compatible con el escrutinio de las funciones y patologías del recuerdo. Bergson

podría haber colocado su trabajo bajo el lema que, a propósito de las grandes lecciones de la historia de la ciencia, ha establecido el bioquímico materialista F. Crick: "Aquello a lo que estamos acostumbrados no siempre es lo que parece" (1979:48).

La intención era ambiciosa. Se trataba no sólo de discutir los fundamentos de la psicofisiología, sino de aducir un testimonio decisivo que permitiera liberar el estudio del espíritu de los prejuicios metafísicos (1963:220). Conviene notar que, en la medida en que ese objetivo se cumpla, se habrá obtenido una refutación del paralelismo, y que ese mismo desmentido alcanzará también a las modernas versiones de la teoría de la identidad, para las que no existe experiencia concebible que las pueda distinguir del paralelismo, como señalan Borst (1970:27) y Smart (1971:65).

El método de Bergson, se apoya en una extraordinaria alianza de intuición y análisis, y se funda, por lo demás, en dos convicciones básicas:

1. La importancia capital de la memoria sin la cual no percibiríamos el paso del tiempo que es una realidad última y decisiva. Como ha escrito Gouhier "la conservación de los recuerdos no es (en la perspectiva de Bergson) una operación psicológica sino una propiedad ontológica" (1961:55).

2. En segundo lugar, su convencimiento de que la escisión del dualismo metafísico entre sujeto y objeto, era fruto de un error de principio en lo tocante a la naturaleza del conocimiento perceptivo. Por eso comienza su estudio introduciendo la noción de *imagen* que, en su opinión, haría

innecesaria la crítica kantiana (1963:163) y permitiría descorrer el velo de la ilusión fundamental, tan firmemente establecida[64].

El capítulo I de *Matière et Mémoire* se titula "De la selección de imágenes por la representación. El papel del cuerpo". El título sugiere ya las tesis fundamentales de partida:

1.- Las *imágenes* están ahí: es lo que son las cosas si no falseamos el punto de partida. Son algo más de lo que el idealista llama una representación y algo menos de lo que el realista llama una cosa.

2.- El mundo es el conjunto de todas las imágenes. Es obvio que yo no percibo la totalidad de las imágenes existentes pero aquellas que percibo son lo que son y se me ofrecen sin que yo intervenga para nada en su ser.

3.- Mi cuerpo, y mi cerebro, son también imágenes.

4.- Hay cierto problema en comprender cómo las mismas imágenes forman parte a la vez de dos sistemas: aquél en que mi cuerpo es el centro (mi percepción del mundo) y aquél en que mi cuerpo es otra imagen cualquiera (el mundo de la ciencia)

[64] "Le premier chapitre de "Matière et Mémoire", ou consignames le résultat de nos réflexions sur les *images* fut jugé obscur par tous ceux qui avaient quelque habitude de la speculation philosophique, et en raison de cette habitude même. Je ne sais si l'obscurité s'est dissipée: ce qui est certain, c'est que les théories de la connaissance [...] dans ces derniers temps, à l'étranger surtout, semblent laisser de coté les termes ou kantiens et anti-kantiens s'accordaient à poser le probléme. On revient à l'immédiatement donné ou l'on y tend" (1963:1318).

5.- La principal dificultad en relación con las imágenes deriva de la anterior: ¿cómo podemos explicar no que aparezcan, sino que sean lo que son, y no otras cualesquiera?

Se empieza a aclarar el panorama si suponemos que las imágenes están condicionadas por las necesidades de mi movimiento. ¿Qué hace verosímil esta suposición?; si examinamos el cerebro, imagen sin duda coordinada con mis percepciones, vemos que está destinado, claramente, a ser un centro de intercambio de movimientos, responde a una excitación aferente según ciertas pautas que la fisiología puede ir describiendo: nada nos indica que su función sea la de hacer surgir una representación, por el contrario, no hay más que una diferencia de grado entre la función de la médula y la del cerebro (1963:175). De otra parte, si nos obstinamos en que el cerebro hace surgir imágenes es porque suponemos que tales imágenes son puro conocimiento y esa suposición nos lleva al absurdo de que una imagen pueda contener a las demás, cuando la relación interno-externo tiene sólo sentido en el ámbito de las imágenes pero carece completamente de él, sí la referimos a esa totalidad. La única posición sensata consiste en sostener que si el cerebro que se limita al movimiento, regula el proceso de las capacidades perceptivas en la serie animal, la percepción misma tiene que servir al mismo propósito práctico. De ahí, que la percepción consciente debe surgir -y limitarse- en la medida misma que aumenta la indeterminación del ser vivo frente a las cosas. La percepción consciente, que comienza en los niños por ser impersonal, consiste, pues, en una limitación del total de imágenes posibles (lo que Bergson llama la materia), de modo que en ellas hay menos pero no algo distinto de lo que son las imágenes en sí mismas. Cualquier otra tesitura para la relación entre imágenes y representaciones, plantea el imposible problema de

explicar cómo una materia sin forma se instala en un pensamiento sin materia (1963:174).

Esta *percepción pura* no se da sino como un caso límite en la realidad de la experiencia. Al contenido perceptivo se añaden dos dimensiones que complican la situación: la afección o percepción de nuestro propio cuerpo y la memoria. El cuerpo es, la porción de las imágenes que es a la vez sentida y percibida. De este hecho, cabe un análisis erróneo: justo el que supone que la afección es la materia prima con que construimos los contenidos perceptivos. Este salto, si se diese, de afección a percepción, continuaría siendo misterioso, mientras que la explicación alternativa no plantea problema alguno: percibo cosas y me siento a mí mismo.

El caso de la memoria tiene mayor interés. Bergson se introduce en él analizando cómo se coordinan nuestra percepción visual y nuestra percepción táctil, las distintas "extensiones" de la vista y el tacto. Si en lugar de partir de una supuesta influencia de fuera a dentro, partimos de nuestra capacidad de actuar, veremos que nuestra percepción puede considerarse realmente como parte de las cosas mismas. Ella nace, en realidad, de la misma causa que ha dado origen a la cadena de centros nerviosos, y mide la indeterminación de la acción que sigue a la influencia recibida de las cosas. Ahora bien, esa indeterminación no debe ser caprichosa y debe nutrirse y "realimentarse" de la experiencia. Pues bien, la memoria no sólo es la unión de una serie de visiones (que forman parte, como queda dicho, más de las cosas que de nosotros mismos), sino que es la repercusión en el conocimiento de la indeterminación de nuestra voluntad. De ahí, que la percepción tenga un aspecto "subjetivo": en la percepción real, lo que hay de las cosas es poco en comparación con lo que la memoria (que es únicamente nuestra) añade.

Ahora bien, *para que esta explicación sea válida, es necesario que la naturaleza de la percepción y la de la memoria sean completamente distintas,* Por eso dice Bergson, que el mayor error en que la psicología ha hecho incurrir a la metafísica ha sido la identificación de percepción y memoria. Lo que Bergson va a sostener es que, aunque percepción y recuerdo se den al tiempo, son de naturaleza completamente distinta. La memoria añade subjetividad de modo que los momentos sucesivos de la percepción no son de las cosas sino momentos de nuestra conciencia. Pues bien, el análisis de la memoria podría ayudarnos a decidir la cuestión pendiente entre materialismo e idealismo. Si en la percepción se nos da el todo de la materia (es decir nada distinto) y la memoria añade algo a la percepción, el recuerdo ha de ser por naturaleza completamente independiente de la materia. Ello exige desmontar la tesis de que el cerebro sea un depósito de representaciones y recuerdos para lo cual se necesita examinar minuciosamente los hechos relativos a la memoria, sus patologías y el papel del cerebro en cada caso. Puesto que el recuerdo es la presencia mental de un objeto ausente, si se consigue mostrar que el cerebro tiene en la memoria el mismo papel que en la percepción -ser el vehículo de una acción, no el substrato de un conocimiento- estará clara la presencia de una realidad espiritual.

a. Formas y patologías de la memoria

La posibilidad de hacer alguna afirmación con fundamento acerca de la relación entre recuerdo y corteza cerebral se tiene que basar en el estudio de sus alteraciones respectivas.

Aunque se denomine memoria a ambas, hay dos formas profundamente distintas de recuerdo que Bergson ejemplifica mediante la diferencia existente entre saber una lección de memoria (memoria hábito) y el recuerdo de un suceso cualquiera (memoria imagen). En el primer caso, estamos ante una habilidad motora y en el segundo frente a una pura imagen. Cualquier recuerdo puro es sólo un fragmento de la totalidad del pasado que la memoria atesora.

Es preferible suponer que la memoria sólo en ocasiones se convierte en recuerdo efectivo -porque el cerebro actúa como un filtro que impide a los recuerdos hacerse conscientes, para preservar la atención al presente- que suponer que el recuerdo -y, por tanto, no todos sino sólo algunos: aquellos que emergen a la conciencia- está almacenado en el cerebro de un modo misterioso (1963:235). Como quiera que las lesiones cerebrales afectan de algún modo al funcionamiento de la memoria, lo que Bergson nos dice, inicialmente, es que tales lesiones pueden afectar a los movimientos que dibujan la acción posible y no a los recuerdos mismos. Esto es, las lesiones afectarán a los "hábitos iluminados por la memoria", más bien que a la memoria misma (1963:225).

El inicio de la adquisición de la memoria-hábito puede confundirnos con lo que Bergson ha llamado memoria-imagen. Ahora bien, dice Bergson, ¿cómo confundir lo que consiste en una repetición con lo que es esencialmente irrepetible? La falta de consideración atenta de estas dos formas, al estudiar únicamente una mezcla de ambas (que parece motriz y por tanto podría estar localizada), ha favorecido la verosimilitud de la idea de registro cerebral del pasado. Antes de continuar, Bergson insiste en una consideración que ayuda a desestimar la paradoja: el cuerpo mismo -y el cerebro, por tanto-, es parte de esa imagen que la memoria almacena.

Bergson se ocupará a continuación de la asociación de ideas y del reconocimiento. En primer lugar, establece que la percepción de un parecido es más un efecto de la asociación que su causa, y que el reconocimiento, lejos de ser una aproximación entre percepción y recuerdo, sólo surge (en la mayoría de los casos) cuando la percepción se ha reconocido. Para confirmar ese análisis recurre al examen de la ceguera psíquica: ni la conservación, incluso consciente, de un recuerdo visual basta para reconocer una percepción semejante, ni la desaparición completa de recuerdos visuales impide el reconocimiento de ciertas percepciones (1963:235-8); todo ello lleva a concluir que reconocer es la consecuencia de estar en posesión de una capacidad de índole motora bien reglada, o lo que es lo mismo, que la sensación de familiaridad consiste más en un hábito que en un pensamiento. Pues bien, esa misma habilidad de naturaleza motora -vertida hacia la acción y el futuro- es la que hace que la vuelta al pasado exija un esfuerzo para desgajarnos de la acción a la que nuestra percepción nos inclina (1963:241). Justamente por eso es en el sueño cuando, desentendidos de cualquier acción, nuestra conciencia se ve asaltada por recuerdos.

Bergson afirma que, si su análisis es correcto, las patologías del reconocimiento tendrán que presentarse bajo dos modalidades distintas y que se conocerán dos tipos de apraxia, o ceguera psíquica, diferentes. La pérdida del sentido de la orientación, las dificultades para dibujar con trazo continuo en el caso de la ceguera psíquica, y la incapacidad para reconocer las letras del alfabeto (en el caso de la ceguera verbal), mientras se conserva la capacidad de escribir ordinariamente, son los ejemplos con que el autor nos ilustra su explicación de que la pérdida afecta a hábitos motores y no al recuerdo mismo, en el caso de reconocimiento automático.

Pero hay otro reconocimiento que no se basa en la distracción, y que exige el concurso de auténticos recuerdos: es el caso de la atención. Cuando estamos atentos no pasamos de largo sobre los objetos, como sucede si, únicamente, queremos servirnos de ellos, sino que nos detenemos para considerarlos cuidadosamente. ¿Es la percepción quien determina la aparición de recuerdos, o son los recuerdos quienes se manifiestan espontáneamente ante la percepción? (1963:244). Si se piensa que el recuerdo está materializado en el cerebro, la modificación de éste podría hacerlo surgir y las lesiones cerebrales destruirían los recuerdos depositados en la zona afectada. Por el contrario si los movimientos cerebrales sirven sólo, como Bergson sostiene, para preparar y ejecutar acciones no habría destrucción de recuerdos en una lesión cerebral: habría, únicamente, una incapacidad corporal, para adoptar la actitud adecuada a la vista de la imagen presente y, por tanto, la imposibilidad de que el recuerdo se hiciese consciente al actualizarse. Antes de contrastar la alternativa con los hechos, Bergson examina la naturaleza de la atención y sus relaciones con la percepción y la memoria. Así, concluye que los recuerdos personales -que son esencialmente fugitivos- sólo se patentizan en dos casos: bien cuando la importancia práctica de la memoria los reclama mediante una determinación precisa de nuestra actitud corporal y cerebral, o bien cuando la indeterminación relajada de esta misma actitud les deja el campo libre para su manifestación caprichosa.

¿Qué decir de todo esto a la vista de la patología, de los análisis de la ceguera y sordera psíquicos y verbales? Bergson afirma que las clases de afecciones existentes son precisamente las que prevé su distinción, y que un análisis atento de las mismas impide la explicación corriente, apoyada en la identificación entre lesión cerebral y destrucción de recuerdos. El caso más claro es el del oído, porque escuchar es no sólo reconocer un

sonido, sino encontrarle un sentido y darle una interpretación (1963:253). Además, las pérdidas de la memoria auditiva de palabras habían sido ya bien estudiadas y era claro que no se daban sin la pérdida funcional, por lesión o ablación, de partes importantes y bien conocidas de la corteza. Bergson distingue dos fases en el reconocimiento auditivo de las palabras:

1.- Un proceso automático sensorio-motor que actúa en el momento mismo de la percepción auditiva.

2.- Una proyección activa de los recuerdos-imágenes.

Cuando una persona afectada de sordera verbal escucha una palabra de su lengua, se encuentra en la misma situación que cuando un individuo sano escucha una lengua que no conoce. Cuando un niño que aún no sabe hablar entiende una palabra, está en la misma situación que quien padece una afasia motriz. Sordera verbal y afasia motriz no van siempre unidas. En ambos casos, nos encontramos con un defecto en el esquema motor que no implica destrucción de imágenes.

El supuesto contrario ha de enfrentarse con dificultades adicionales: la misma palabra pronunciada por distintas personas y en ocasiones y tonos distintos, sólo es reconocida como tal por un acto de atención, pero, para un registro físico como el del cerebro, sería solamente una serie de acontecimientos ciertamente desemejantes. Además, como Bergson observa, aprender a hablar no es aprender palabras, sino comprender frases, reproducir el pensamiento de quien nos habla. Muchos teóricos de la afasia habían dado por supuesta una teoría muy pobre del lenguaje, como si una frase se compusiera únicamente de nombres que evocan cosas (1963:269). Por otro lado, nada indica que la afasia suponga la pérdida irreparable de unas palabras y la conservación íntegra de otras, como

habría de suceder si la pérdida fuera consecuencia de la destrucción de su registro cerebral. Bergson distingue las pérdidas *caprichosas* de aquellas otras que se atienen a la llamada ley de Ribot (pérdida de nombres propios, menos intensa en nombres comunes y en verbos). El análisis de estos hechos muestra que la recuperación más fácil es precisamente la de los verbos cuya esencia es expresar acciones que pueden ser imitadas (1963:265).

Tras estas constataciones Bergson vuelve a encontrar en una mala metafísica el punto de partida en que se apoya la suposición de un registro cerebral de los recuerdos. Es la concepción asociacionista de la vida del espíritu basada en una tendencia natural de la inteligencia discursiva a cortar todo proceso en fases y a solidificar esas fases convirtiéndolas en cosas.

8. LA MEMORIA Y EL ESPÍRITU

La ceguera psíquica no impide ver, ni la sordera psíquica oír. Como la pretensión de localizar el recuerdo implicará distinguir su registro cerebral de los elementos que intervienen en la percepción -puesto que esta permanece claramente- nos vemos llevados a una verdadera contradicción: si la experiencia nos asegura que el recuerdo se patentiza de acuerdo con su transformación en percepción estaremos obligados a admitir, a la vez, una identidad y una diversidad de las bases físicas de la percepción y la memoria. En realidad, sucede más bien que la percepción distinta y reconocida se forma mediante la contribución de dos corrientes: la centrípeta, que viene del exterior, y la centrífuga que arranca del

recuerdo puro. La primera adoptará una pura pasividad mecánica, la segunda coloca a la percepción en una actualidad consciente de sí misma. Ello viene a significar que los centros generales pueden ser accionados desde dos instancias distintas: por delante, por así decir, cuando los objetos exteriores les impresionan y, por detrás -continuando con la metáfora espacial- cuando sufren la influencia de un "objeto virtual" aportado por la memoria. Si pasamos de la metáfora a la realidad, nos veremos compelidos a admitir que los posibles centros de imágenes no cumplen, respecto a los centros sensoriales, sino una función simétrica a la de los órganos de los sentidos. Y no serán, por tanto, depositarios de imágenes (recuerdos puros, objetos virtuales) como no son depositarios de objetos reales los órganos de los sentidos.

En el plano de los análisis psicológicos, Bergson aduce todavía algunas interpretaciones de gran interés, muy cercanas a la experiencia inmediata y a la práctica médica: nuestra resistencia a admitir la supervivencia integral del pasado deriva de la orientación misma de nuestra vida psicológica: queremos ser el presente, no perdernos en el pasado. En esa misma línea, anotará el hecho de la extraordinaria capacidad de la memoria infantil, como una confirmación de que ésta aún no se ha solidarizado completamente con la conducta. De ese modo, explica también la diferencia entre el animal, que vive puramente en el presente, y el soñador que se abandona a las imágenes en cuyo punto medio se encuentra al hombre de buen sentido. Todo este análisis concluye en ver en el cerebro un órgano que cumple únicamente estas funciones:

1.- Actúa de intermediario entre sensaciones y movimientos.

2.- Como quiera que ese conjunto de sensaciones y movimientos es el umbral inferior de la vida mental (la punta por la que se unen alma y cuerpo), el cerebro insertará al espíritu en el tejido de los acontecimientos.

3.- El cerebro orientará la memoria hacia el presente, actuando como un filtro que selecciona únicamente las imágenes útiles al momento vivido.

De este modo, la memoria pura sería de carácter espiritual. Ahora bien, el principal obstáculo para darnos cuenta de ello tiene su origen en el asociacionismo y en la metafísica dualista. El asociacionismo no es la simple constatación de efectivos fenómenos de asociación y parentesco de imágenes -fenómenos de los que Bergson proporciona una interesante explicación- sino una construcción metafísica, cuyo único apoyo reside en su aparente simplicidad y en su analogía con un atomismo mal entendido. El asociacionismo sustituye la continuidad entre *recuerdo puro*, *recuerdo imagen* y *percepción reconocida*, por una multiplicidad discontinua de elementos inconexos, entre los que establece una única diferencia de intensidad. Ahora bien, esto no nos explicaría nunca por qué un recuerdo jamás se confunde con una percepción débil. Este error les lleva a materializar el recuerdo y a idealizar la sensación.

En este preciso lugar teórico, el asociacionismo se refuerza con la metafísica dualista: nuestra resistencia a admitir recuerdos inconscientes, viene de que estimamos que la conciencia es la marca esencial de los eventos mentales, y esta identificación deriva del error de atribuir a la conciencia un valor especulativo desconociendo su dimensión práctica. Si lo que existe fuera de la conciencia ha de estar en el espacio, nos vemos obligados -erróneamente- a preguntar por la localización de los recuerdos, y aquí abocamos de nuevo a la paradoja que Bergson trata de desechar.

Colocar los recuerdos en el cerebro supone un verdadero círculo vicioso. El cerebro debería conservarse a sí mismo, pero al estar en el espacio no ocupa sino el presente. De este modo, o bien el mundo perece y renace a cada instante, o bien deberíamos adjudicar la continuidad de su existencia consciente a la memoria misma. De lo contrario, habría que otorgar a la totalidad de los estados del mundo material una supervivencia independiente e integral del pasado, posibilidad que, por nuestro prejuicio al identificar existencia y conciencia para el espíritu, hemos negado a los estados psicológicos. Bergson nos recuerda que el pasado en la memoria no ha dejado de ser sino, simplemente, de ser útil. La realidad es que no percibimos el presente sino, propiamente, algo ya pasado porque el puro presente, como límite de pasado y futuro, apenas es nada. Nuestra instalación en el *presente vivido*, es nuestra instalación en un pasado inmediato que la memoria conserva para que nuestra pura percepción tenga sentido.

Nuestra percepción es iluminada por la memoria que le da cierta subjetividad, al vincular nuestra duración a un ritmo que es distinto del decurso temporal que interesa al físico. Por eso dice Bergson que la diferencia entre cuerpo y espíritu, no puede establecerse en función del espacio -que no es sino un esquema o símbolo que se alza ante nosotros, como una barrera insalvable alejándonos de lo inmediatamente percibido- sino en función del tiempo, que nos permite ligar la memoria espiritual (síntesis del pasado y el presente que mira al porvenir) a nuestras acciones corporales para instalarnos en el universo material. Por ello, hace falta repetir que las dificultades del dualismo vulgar, no vienen de la distinción de los términos que comporta, sino de la imposible instalación de uno de ellos en el otro propuesta por el dualismo metafísico. Para Bergson, la percepción pura -que es el grado más bajo del espíritu, puesto que en ella

el espíritu no actúa mediante la memoria- forma parte de la materia misma, y el espíritu se incorpora a ella. Al llegar de la percepción pura a la memoria abandonamos la materia, para pasar -por una unión perfectamente concebible- al espíritu.
El olvido de vincular la percepción con la acción, y el recuerdo con la conducta, conduce a errores metafísicos graves. La crítica de estos, y la reconsideración de ese nexo, es lo que permite a Bergson sostener la distinción de espíritu y materia.

La teoría de la *percepción pura* no puede invocar en su apoyo el concurso de la experiencia que es también compatible con análisis de otro tipo. Pero, en el caso de la memoria, la situación es distinta. Bergson plantea una disyuntiva radical entre su tesis y la que critica, puesto que en la memoria estamos ante la representación de un objeto ausente:

1.- O bien la memoria no es más que una simple función del cerebro, al no haber sino una mera diferencia de intensidad entre percepción y recuerdo.

2.- O bien la memoria es cosa totalmente distinta del cerebro habiendo, además, una diferencia de naturaleza entre percepción y recuerdo. Si en el caso de la percepción el cerebro se basta para hacer surgir la representación, estando el objeto presente, bastará también -con el objeto ausente- en el caso de la memoria: por eso la memoria debería ser una percepción debilitada. Por el contrario, si el estado cerebral no engendra la percepción sino que la continúa, podrá únicamente permitir y facilitar la presencia del objeto que evoque nuestra memoria, pero, en ningún caso, hacerla existir. La memoria será así, algo absolutamente distinto de la percepción, puesto que no hay intermediario posible entre la ausencia y la presencia del objeto.

La experiencia puede decidir entre dos tesis tan agudamente contrapuestas. Nada indica una correlación precisa entre la naturaleza de las patologías de memoria y la lesión de zonas corticales bien definidas. Además, cuando los recuerdos desaparecen no lo hacen en grupos que muestren un parentesco lógico o cronológico, sino en aquellos que requieren una similar capacidad sensorio-motora (auditiva, visual, etc.) para que se pueda producir su actualización. De este modo, entiende Bergson, se ha efectuado una traslación del problema metafísico al terreno del análisis psicológico. La conclusión definitiva es clara. El espíritu es distinto de la materia, pero se inserta en ella a través de la acción de nuestro cuerpo que se gobierna por la libertad de que nuestro espíritu es capaz. La memoria -que es espíritu-, parece, pues, medir la intensidad de nuestra acción sobre las cosas y ser, al tiempo, su repercusión intelectual. Bergson va a concluir: la libertad no existe en la naturaleza como un imperio dentro de otro. La naturaleza puede ser vista como una conciencia latente en cuyo seno las conciencias se instalan en un creciente espesor del espacio y en una cada vez más rica duración temporal. La libertad hunde sus raíces profundamente en la necesidad y se asocia íntimamente con ella: "El espíritu toma de la materia las percepciones de que se nutre y las devuelve en forma de movimiento en el que ha imprimido su libertad" (1963:378).

IV. EL MATERIALISMO CONTEMPORÁNEO: CARACTERES GENERALES

Cuando Ferrater Mora publicó su conocido estudio de las principales corrientes del pensamiento contemporáneo, tuvo oportunidad de señalar la relativa incomunicación en que se desarrollaban (1969:120 ss). Es ésta una circunstancia muy lamentable que debe recordarse cuando se acaba de examinar la obra de Bergson. Es difícil comprender la ausencia de referencias a ella entre los filósofos contemporáneos. Tal vez ello se deba, entre otros factores, a la injustificada relevancia que se ha dado al tratamiento simplemente lingüístico de problemas perfectamente irreductibles con tal terapia. Esta moda, que hizo decir a Broad, "me parece una de las ilusiones más curiosas que hayan florecido nunca en círculos académicos" (1968b:171), dista, en la práctica, de haber cesado por completo (Vid. Hundert (1989:16). Abundan los filósofos que, como dijo G. Kreisel, creen que "si ciertas diferencias no pueden ser formuladas en el marco que les es familiar entonces no tienen sentido" (1968:313). En esas condiciones no sólo se olvida a Bergson, sino que es posible olvidar la historia de la filosofía. El sentido de la distinción cartesiana, por citar otro tema, ha sido tan poco estudiado, pese a que el cartesianismo se mencione una y otra vez, que Spicker (1970:9) ha debido explicar que, en realidad, Descartes era muy poco cartesiano.

A pesar de ello, los filósofos contemporáneos han realizado contribuciones de interés para una teoría de la mente, pero es difícil evitar la sensación de

que han dejado en el tintero unas cuantas dificultades que habrían podido examinar si hubiesen leído algo más a fondo a quienes, aun hablando otras lenguas, han pensado en los mismos problemas. Como dice J. J. C. Smart (1978:611) "tal vez los materialistas sean aún minoría; pero en cualquier caso hay mucha menos tendencia que hace una generación a considerar que el materialismo sea una filosofía ingenua". El prestigio del materialismo es creciente; tanto es así que afirmar que "el materialismo es una doctrina confusa" como ha hecho Moulines (1982:357), basta para organizar un cierto revuelo en algunos ambientes.

1. EL RECHAZO DEL DUALISMO

Las dificultades del dualismo pueden agruparse en cuatro grandes epígrafes en atención a su fundamento: en primer lugar, las que suponen anómala la influencia mutua de la mente y el cerebro; en segundo lugar, las fundadas en la debilidad de los nexos que unen a los eventos mentales; en tercer lugar, las basadas en la crítica teórica del concepto de mente y, por último, las derivadas de la cuestión del solipsismo.

A. La objeción de la anomalía

El fundamento de esta objeción es muy intuitivo porque se asienta en la impresión de que el contraste entre mentes y cuerpos es verdaderamente abismal. La versión teórica de esta extrañeza intuitiva se apoya en dos suposiciones íntimamente enlazadas: por un lado, puesto que mente y materia son *sustancias* (es decir, el tipo de sustancias que los filósofos racionalistas consideraron), su comunicación es imposible; por otro lado, olvidando el abismo categorial, se supone que dada la naturaleza tan

dispar de mente y cerebro, no es concebible de ningún modo la existencia de un nexo causal que ligue sus acciones.

Algunos autores asumen que, rotos los límites de las sustancias, la relación no es problemática. Este punto de vista está expresado con gran claridad por Danto (1976:148): "No es porque las mentes sean *inextensas* sino porque son *sustancias* por lo que se hace extrañamente inaccesible la interacción causal entre ellas y los cuerpos". En la medida en que este análisis fuera correcto, la anomalía se asentaría únicamente en la dificultad para comprender el sistema efectivo de relación entre lo que serían tan solo dos aspectos distintos de una misma realidad. Es corriente suponer -sobre todo entre autores anglosajones- que dicha anomalía se apoya en una deficiente concepción de las relaciones causales y que, si se adopta una visión humeana la dificultad desaparece (Cfr. Campbell (1970:35 ss) y Quinton (1973:319)). Ambas explicaciones hacen las cosas más fáciles de lo necesario. Si se toman únicamente como maneras de no dificultar innecesariamente -con distinciones puramente categoriales y prohibiciones abstractas- lo que, según la más elemental y cotidiana experiencia de cualquiera ocurre continuamente, son bienvenidas, pero si sirven para señalar que, puesto que la dificultad es artificial, entonces no es necesario hablar de mentes, suponen un argumento muy pobre. La *interacción* (no como solución a un problema sino como experiencia ordinaria) entre mis pensamientos, deseos, sensaciones, etc. y mi cerebro, no puede ser anómala puesto que es evidente en cualquiera de las direcciones. Pero creer que las distintas cuestiones que plantea desaparecen con una mera maniobra conceptual, es dar por terminada la investigación neurofisiológica.

Por muy materialista que sea una teoría de la mente, no puede negar la dificultad que implica la comprensión de los modos en que se produce la simultaneidad entre un hábito psicológico (por poner un ejemplo) y la activación neurológica de tales o cuales sistemas neuronales. Esta dificultad -que corresponde a la comprensión de un hecho enteramente peculiar en la naturaleza- no desaparece ni siquiera en una versión estrictamente materialista de la relación entre cerebro y mente. Porque, entre otras cosas, para que la identidad pueda ser establecida por medios explícitos -como reclama la teoría- tiene que haber un exhaustivo análisis previo de las correlaciones y sincronías entre lo neural y lo mental. En este tipo de asuntos nada es más fácil que dejarse llevar por la imaginación, y suponer que la identidad puede establecerse removiendo prejuicios e imaginando escenas de autoinspección con el hipotético cerebroscopio, aunque se haya admitido frecuentemente de modo explícito, por ejemplo Armstrong (1968:2) que la prueba de la identidad debe venir de la ciencia. Churchland admite que "por el momento no sabemos lo suficiente del intrincado funcionamiento del cerebro como para poder enunciar verdaderamente las identidades correspondientes, pero la teoría de la identidad está convencida de que con el tiempo las investigaciones sobre el cerebro habrán de ponerlas de manifiesto" (1992:50). De manera que, aunque la objeción de la anomalía haya servido para minar el dualismo cartesiano, cabe sostener que:

a) La desustancialización de la mente y la noción de la causalidad humeana hacen que la relación no sufra por problemas ajenos a ella misma, pero no autorizan a suponer la desaparición de otros aspectos del problema.

b) La tarea de comprender las formas de interacción habría de ser necesariamente previa a cualquier identificación, puesto que como dijo Eccles (1965b:286), "para el científico no debe haber duda de que el problema de la interacción entre mente y materia es real y no surge de confusiones verbales".

c) La postulación de una identidad mente-cerebro responde, en el fondo, a un doble motivo: eludir a un tiempo las dificultades empíricas y metafísicas de la interacción.

d) La verdadera anomalía en el interaccionismo que el dualismo cartesiano postula viene de la concepción cartesiana de la causalidad. Por decirlo con palabras de Popper (1977:180), "la gran dificultad es...la teoría cartesiana de la causalidad, de acuerdo con la cual toda acción física debe llevarse a cabo mediante contacto mecánico". Esta presunción, que Bergson denunció como uno de los apoyos implícitos del paralelismo, se une a la tesis de que todo es calculable matemáticamente lo que difícilmente representa algo más que un ideal metódico con cuya significación metafísica habría que ser muy crítico. Por lo demás, el propio Descartes (1977:274-5,305) respondió, a la objeción formulada por Gassendi de que "siempre queda por saber cómo lo que es corpóreo puede hacerse sentir y comunicarse con lo que no lo es", diciendo que "nada objetáis contra mis razones, sino que tan solo preponéis las dudas que parecen seguirse de mis conclusiones, aunque tales dudas se os ocurren sólo por querer someter al examen de la imaginación cosas que, por su naturaleza no caen bajo la jurisdicción de ella".

La objeción de la anomalía no es tanto un argumento a favor del materialismo como una consecuencia del mismo. Así, aunque se disfrace

intuitivamente de modo que parezca una dificultad independiente -que podría resolverse olvidando el dualismo de las sustancias- no representa otra cosa que la fuerza del prejuicio según lo cual sólo es real lo que se comporta mecánicamente.

Desde otros puntos de vista y asumiendo que la sustancialización de la mente creaba un problema insoluble, el dualismo ha sufrido otro tipo de embates. En cierto sentido, ese es el lugar teórico de análisis como el de Ryle, el propuesto por ciertos monistas neutrales o el realizado por Strawson. En cualquiera de estos casos se considera que hay un *error categorial* en sugerir que lo mental constituye un tipo de realidad substantiva: tanto la *conducta* de Ryle, como la *experiencia* o las *personas*, son ámbitos de la realidad propuestos en tanto que resultan ser el magma común a partir del cual se puede hablar de *mentes* y de *cuerpos*; ahora bien, estos intentos se apoyan en dos supuestos que no son de recibo: la confusión entre mente y sustancia y la suposición de que la desaparición de las dificultades en el plano verbal supone la desaparición de las dificultades reales. Así, aunque es evidente que el hombre (cuerpo) piensa (espíritu), no por ello hemos resuelto ninguno de los problemas de la teoría de la mente.

B. El Problema de la unidad de la mente

Al menos desde la época de Hume, muchos críticos de Descartes insisten en que la afirmación de una sustancia mental debería proporcionar alguna suerte de criterio que permitiera identificar como perteneciente a una

misma entidad, toda una serie de actos o eventos lógicamente distintos, exigencia que se satisface fácilmente si se admite que la identificación se efectúa a través de los cuerpos.

Esta dificultad está ligada con diversas caracterizaciones negativas de la realidad de lo mental: su elusividad, la falta de rango permanentemente dado en las observaciones que hacemos de nuestros eventos mentales, la falta de experiencia directa de las experiencias subjetivas de otra persona, la ausencia de caracteres propios de la mente (es decir, con independencia de las relaciones de la mente con otras cosas), etc. Interpretando estas notas -y otras semejantes a ellas- como síntomas de la carencia de una mismidad de la mente, se puede concluir que la mente no es identificable sino como una propiedad de los cuerpos.

Para afrontar este tipo de objeciones cabe una doble estrategia: en primer lugar, identificar la mente mediante una exclusión total de los caracteres de las cosas comunes, esto es, por ejemplo, en tanto que *puro ego*, o bien, en segundo lugar, respondiendo que la búsqueda de una mismidad como la que se reclama está completamente injustificada (pues supone criterios no aplicables a la cuestión). La primera de las estrategias, está ligada a la persuasión de que el carácter sustancial es indispensable en cualquier teoría de la mente, mientras que la segunda rechaza la arbitraria identificación de mentes y sustancias mentales.

Vayamos, pues, con la segunda estrategia. Lo que el sentido común y la neurofisiología nos enseña es que cualquiera de las carencias que puedan afectar a nuestra capacidad de conocer y de pensar está relacionada con alguna circunstancia de mi corporalidad y, frecuentemente, puede ser provocada a través de esta. Si puedo hablar de mi mente como distinta de

mi cuerpo, debo indicar cuáles son los criterios que me autorizan a ello de modo que, por principio, los criterios de identificación aplicables a mentes y cuerpos deben ser distintos. Si caigo en error y busco una especie de "metaprincipios" aplicables a ambos, tendré que justificar en virtud de qué razones son tan generales dichos principios o, dicho de otro modo, mostrar que esos principios son algo más que una descripción abstracta de las categorías generales aplicables tan sólo a los objetos de mi experiencia. Ahora bien, es bastante claro que los criterios de identidad que se pretenden aplicar a la mente son criterios no solo perfectamente aplicables a todo lo demás sino que se obtienen, precisamente, del análisis de nuestra experiencia en el trato con las cosas. De modo que lo que se puede reprochar a la mente es que no es una cosa como las demás, que no pueda ser caracterizada como un objeto. Pero, justamente, lo que nos hace hablar de mente, y no de cerebros, es el carácter no objetual de nuestra relación con las cosas, puesto que, en principio, nada altera la realidad del mundo el hecho de que yo lo piense. Ahora bien, la mismidad del mundo no es un carácter que el mundo, y sus entidades propias, tengan por sí mismas, sino únicamente en cuanto es pensado como siendo *él mismo*, en cuanto se ve sometido a uno de los esquemas lógicos y ontológicos con que se estructura mi relación con las cosas. De manera, que la falta de mismidad que se atribuye a la mente es meramente la carencia de uno de los caracteres que la mente, como entendimiento, atribuye a las cosas (como es obvio, resulta imposible definir la mismidad sin nadie que la observe). Por otro lado, la mente tiene caracteres que el mundo no tiene y cuya comprobación, en la medida en que es suficientemente obvia, puede proporcionar criterios de lo mental difícilmente objetables. Por lo demás, y aunque se pueda pensar en mentes incorpóreas, esto es, completamente desvinculadas de relación con un organismo biológico, el argumento que defiende la existencia de mentes no debe procurar una invalidación de las

razones que muestran la dependencia de lo mental respecto al cerebro, puesto que basta con mostrar que esa vinculación no es una identidad, para que la vinculación sea un buen criterio para distinguir unas y otras mentes.

C. La ineficacia causal de la mente

Otra forma de combatir el dualismo se ha fijado más en la función explicativa del polo mental que en su caracterización categorial. Dado que es evidente lo mucho que hemos llegado a saber del cerebro -se razona- y lo poco segura que es cualquiera de las afirmaciones a cerca de lo mental ¿para qué seguir hablando de ello? Hay que admitir que un concepto referido a algo cuya existencia no se precisa para explicar un problema acaba siendo más un velo o un prejuicio que un instrumento útil en la comprensión. Así, si podemos explicar, con el solo empleo de los conceptos neurofisiológicos (materialistas, según se supone) todo lo que necesitamos comprender para dar cuenta de la actividad vital y aún de la conciencia del organismo humano, reduzcamos -se nos dice- el significado de los conceptos mentalistas más útiles a un lenguaje no dualista y se terminará el problema de lo mental. Este tipo de alegaciones se ha solido complementar invocando la necesaria unidad de la ciencia o de la naturaleza: por esta vía el dualismo se ha visto desplazado por un procedimiento reductivo que ha ido eclipsando cualquier brillo propio de lo mental al socaire de la siempre creciente capacidad explicativa de los conceptos físicos. De acuerdo con esto, (una mente que nada hace, o un concepto de mente que para nada se precisa), deberíamos reconocer que lo sensato es prescindir de cualquier referencia a lo mental. Como dice A. Quinton, (1973:319) "la dificultad es que los eventos mentales parecen causalmente inútiles. Los eventos que han de explicar, parece, que pueden

ser despachados completamente en términos físicos, como efectos de los eventos físicos en el SNC y el cerebro".

La objeción basada en este argumento incurre al menos en dos peticiones de principio: la identificación de un progreso real en neurofisiología con un progreso indefinido, esto es, una extrapolación muy optimista de la capacidad real de la ciencia, y la suposición de que si lo mental no puede detectarse como entidad diferenciada en el análisis de un proceso que puede ser analizado en términos mecánicos entonces la mente no existe en absoluto (premisa implícita en el argumento basado en el juego de la simulación propuesto por Türing). Respecto a la primera suposición, hay que decir que dista mucho de estar justificada en la situación actual de la neurofisiología, pero, aunque se llegara tan lejos como se quiera suponer, no podríamos negar la existencia de mentes porque, sencillamente, no está demostrado que su existencia se apoye únicamente en un argumento "a favor de la ignorancia". Dicho de otro modo, si volvemos del revés al razonamiento de Türing, tal vez cuando creyéramos hablar con un programa estuviéramos hablando con una persona. Ni la posibilidad de escribir programas que imiten a las personas niega que las personas hablen, ni el conocimiento de la neurofisiología del cerebro mostrará nunca que nuestra mente no es otra cosa que el cerebro. La razón de ello es que para identificar los sistemas neurales que ejecutan actos mentales tenemos que estar ciertos, en primer lugar, de que efectivamente los ejecutan y eso solo lo podemos saber cuando nos lo diga el paciente (dejando a parte que, hasta la fecha, los pacientes no parecen sugerir la muy lógica identificación sino algo más bien contrario). La explicación científica puede decirnos cuáles son las entidades suficientes para que se produzca un fenómeno pero no que esas entidades sean las únicas que existen. Si, por ejemplo, explicamos la transparencia, como propiedad

óptica, refiriéndonos a las propiedades químicas de los medios transparentes ello no impide que puedan existir análisis más completos al nivel, por ejemplo, de la microfísica. Que algo nos parezca suficientemente explicado quiere decir, únicamente, que no estamos en condiciones de hacer más preguntas. Así, como quiera que hemos hablado de mentes antes de saber neurofisiología -y ello ha sido necesario para que progresasen las ciencias neurológicas- podremos hablar de mentes aunque ya no se necesite para ultimar la explicación física de lo que hace el cerebro. Lo que, de hecho, ahora sucede es que hacemos que el cerebro haga lo que hace la mente, al introducir subrepticiamente en los procesos mentales nuestros actos de conocimiento, guiados por la metáfora inconsciente del "alma cerebral". Así vemos al cerebro captar mensajes, almacenar información, deducir, iniciar una acción, etc., porque hemos cosificado estas acciones para facilitar su localización. Pero si pensáramos que la acción del cerebro no es de naturaleza distinta a la acción del teclado con que ahora mismo escribo, no identificaríamos la mente que piensa con el cerebro como no identificamos a un escritor con su pluma. De igual modo que podemos analizar la sintaxis de un texto con independencia de cual sea su autor, podemos estudiar el cerebro, pero ni la sintaxis por sí sola nos dirá lo que el autor quiso hacer al escribir, ni la neurofisiología podrá por sí misma aclarar lo que la mente está pensando.

La segunda suposición implícita es la objeción de la "pereza" causal de la mente se basa sencillamente en la confusión de mentes y objetos. Así, un procedimiento diseñado para detectar objetos no detectará nunca la presencia de mentes, por la misma razón que un simple detector de metales no distinguiría una peseta de curso legal de un trozo metálico con la misma aleación, forma e inscripciones.

D. Solipsismo y el problema de las otras mentes

Como dice Quinton (1973:321), en la filosofía contemporánea de la mente, la dificultad -que él califica como epistemológica- para resolver el paradigma de las otras mentes, "ha sido la más influyente en el descrédito del dualismo". Además de que la constatación histórica de Quinton es correcta, (puesto que la obra de Wittgenstein y Ryle ha sido determinante para la filosofía de la mente en el ámbito anglosajón), también es cierta la tesis de que la ontología cartesiana bordeaba el solipsismo del que Descartes se salva por procedimientos, cuando menos, discutibles, oportunistas y farragosos. Por otro lado, como ya hemos visto, además de la dificultad misma de la conciencia que radica, por decirlo con palabras de Dennett (1981:8), en que "la conciencia es, a la vez, el más obvio y el más misterioso de los caracteres de nuestra mente", se da la circunstancia de que la conciencia de cada cual es privada y totalmente inasequible a los ojos ajenos. Ante esto, muchos filósofos contemporáneos han pretendido lo siguiente:

1) Dar un estatuto de respetabilidad a la creencia en otras mentes.

2) Prescindir de la idea de sustancia mental heredada de Descartes que es quien, según ellos, ha creado la principal dificultad.

A nuestro modo de ver, el programa mezcla dos cuestiones completamente distintas. La extraña naturaleza del problema de las otras mentes no la crea ninguna posición metafísica especial, ni la resuelve, por tanto, ninguna reformulación distinta. Es simplemente un hecho que mi

conciencia es, en más de un aspecto, solo mía y de nadie más, de modo que, si se quiere, sobre este dato se puede montar un problema convirtiendo en una dificultad ontológica la sencilla evidencia de que puedo ser engañado por las declaraciones de cualquiera. Si, de hecho, pudiéramos acceder a las experiencias y pensamientos de otro, ninguna metafísica sería capaz de edificar un problema con las otras mentes. Una vez dicho esto, a nuestro entender, la metafísica post-cartesiana complicó innecesariamente el problema real al concebir la mente como algo absolutamente aislado del mundo al que se llama externo. Pero si se corrige esa escisión entre dos mundos, que crea para todo hecho su dúplica mental, desaparece la dificultad añadida; queda entonces la limitación real respecto a cual la estrategia del conductismo filosófico es tan poco convincente como la propia solución cartesiana. De nuevo hay que advertir que el análisis conductista de determinados actos mentales ha sido, en ocasiones, iluminador; sin embargo, su identificación ontológica de mente y conducta es completamente irrelevante o, como muchas veces se ha dicho, meramente verbal (Por ejemplo Waddington (1963a:178-180) y Rosenblueth (1970:11)). Ni el conductismo mejora al dualismo, ni las objeciones al dualismo pueden tomarse sin más como argumentos contra la existencia de mentes.

Examinaremos ahora algunas cuestiones de carácter histórico para distinguir la solución cartesiana del problema real que llevó a Descartes a postular una sustancia mental.

¿Cuál es el problema de Descartes? La metafísica medieval había depositado la inteligibilidad del mundo -y del hombre como parte suya- en el autor de toda inteligencia: la diferencia entre el conocimiento del hombre y el divino -la realidad misma- era solo de grado (de imperfección: no somos Dios, evidentemente), pero aún se preponía un final feliz, en que

la contemplación de Dios mismo restañaría todas las heridas del misterio. Una mutación, obra de los voluntaristas, lenta y brusca a un tiempo, en el atributo primordial de Dios -de un Dios Inteligencia a un Dios Omnipotencia- resquebraja todo el edificio especulativo medieval y abandona la razón a su propia suerte. Al desvincularse la metafísica de la garantía teológica, pareció que la única alternativa habría de consistir en un recurso a la *experiencia*, mezclado, en la práctica, con grandes dosis de imaginación y mera ignorancia. No tiene nada de particular que sea Descartes, un pensador verdaderamente obsesionado por la certeza, (seducido por el espíritu matemático), y que comparte con la Escolástica la creencia en verdades independientes y autónomas como el fundamento mismo de todo conocimiento, quien se proponga la edificación de un nuevo sistema que, a la altura de su tiempo y la naciente ciencia, permita la demarcación entre ciencia y superstición. Descartes (1967:494, 502) cree que hay verdades completamente previas a cualquier experiencia y que, por tanto, deben pertenecer al espíritu sólo, "como por ejemplo, la noción que tengo de esta verdad, que lo que una vez ha sido hecho ya no puede no haber sido hecho", puesto que el hombre entero se equivoca frecuentemente, lo que habrá que achacar a que la naturaleza del hombre en tanto compuesta "no puede sino ser algunas veces deficiente y engañosa". Para Descartes, lo que está en juego es el valor mismo del conocimiento, de modo que su postulación de una sustancia mental refleja, a la vez, una coincidencia con la Escolástica y una voluntad decidida de separarse de ella en cuanto sistema rival de la nueva metafísica (así se nota, por ejemplo, en el siguiente párrafo de la meditación segunda, "pero, ¿qué es un hombre? ¿diré acaso, que un animal racional? no por cierto: pues habría luego que averiguar qué es un animal y qué es racional, y así una única cuestión nos llevaría insensiblemente a infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas ; y no quisiera malgastar en tales

sutilezas el poco tiempo y ocio que me restan" (1977:249. Su fórmula de la *sustancia mental* es, antes que una tesis sobre la mente humana, una especie de reserva para poder dejar libre a la idea de sustancia material de modo que ofreciera un sustento filosófico a la nueva física, en lugar de las explicaciones escolásticas sobre el hilemorfismo (Vid. Rorty (1980:61 ss)). Que ello es así lo demuestra la propia afirmación cartesiana de que la unión entre cuerpo y alma la experimenta cualquiera sin filosofar. Por tanto, lo que pretende explicar Descartes no es otra cosa sino la autonomía de la razón, la certeza matemática frente a la intuición de las cualidades físicas, antes que la forma concreta de actuación del cuerpo en la mente y viceversa (asunto sobre el que adelanto una conjetura fisiológica bien conocida).

Como quiera que la indubitabilidad era el carácter común a dolores, sensaciones y certezas racionales, Descartes -que no sentía ninguna tentación de resucitar las especulaciones escolásticas sobre las *facultades*-, identificó todo ello con la sustancia mental cuyo carácter principal habría de ser la conciencia. Así cubre con una terminología ajena a la tradición una intuición que compartía con ella: la importancia de preservar la autonomía de la razón, que se necesita para poder hablar de un conocimiento verdadero, en la medida en que, si este fuera inducido en nosotros a partir de la pura naturaleza corporal, no habría forma de distinguir lo falso de lo cierto; de ahí la distinción cartesiana entre cuerpo y alma, y la noción cartesiana de alma, que, como Popper señala, no difiere significativamente de la aristotélica[65]. Si, como a nuestro entender sucede, la fórmula cartesiana de la sustancia mental, el dualismo cartesiano, es

[65] "The inmaterial and inmortal soul in the philosophy of Descartes corresponds very closely to the rational soul or mind (nous) in the philosophy of Aristotle", Popper, Eccles (1977: 178)

una (y no única) manera de preservar la posibilidad del saber racional frente a la tesis que nos haría dependientes, en nuestro conocimiento, de los cuerpos y sus relaciones, entonces la crítica del dualismo y de la idea de sustancia mental, no debería hacerse sin dar algún tipo de respuesta al problema cartesiano, sin explicar qué se entiende por conocimiento y cómo podemos si no somos sino cerebros- ser libres "al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone" de manera que actuemos sin sentir nos "constreñidos por ninguna fuerza exterior" (1977:48). Así se ha reprochado a Descartes no haberse afeitado con la navaja de Occam, sin preguntarse por qué le crecía la barba. Eso ha permitido "derrotas del dualismo" que se han interpretado como victorias del materialismo, y críticas de la noción de mente que son, más bien, protestas por lo difícil que es concebir la mente como una sustancia.

La causa materialista se ha apoyado en que el dualismo cartesiano era una posición filosófica asentada sobre goznes excesivamente débiles. Para sus propios seguidores el llamado "problema de la comunicación de las sustancias", en cuanto que genuinamente metafísico, no admitía la solución de compromiso que Descartes mismo apuntó: la glándula pineal resulta poca cosa para mediar entre dos conceptos definidos por exclusión. Si examinamos las soluciones ofrecidas por los racionalistas es evidente que en ellas se ha perdido la pista trazada por Descartes al sugerir una filosofía rigurosa. Lejos de ahondar en la investigación de la *res extensa* (cuya caracterización es un trasunto de su concepción como transparente a la investigación, lo extenso siempre se podrá medir y calcular) se escarbó en una dificultad a la que el propio Descartes no pareció prestar mayor atención: lo que para él era punto de partida para un programa de trabajo se convirtió en una irredimible dificultad. Todas las metafísicas tienden al monismo y esa fue la salida de Malebranche, Espinosa o Leibniz. Otra

especie de discípulos cartesianos se tomó muy a pecho la caracterización de los animales como máquinas y extendió ese concepto al hombre mismo. No deja de ser una ironía que lo que se puede considerar un resto de medievalismo (la caracterización de los animales como máquinas era una forma de continuar la tradición medieval que ve a estos como meros muebles de adorno[66]) haya servido de apoyo a filosofías materialistas que olvidaron dos cosas: que Descartes mismo consideró al cuerpo humano como máquina y que, para Descartes, lo único que una máquina no puede hacer es comprender. En ambos casos es claro que la solución cartesiana (el dualismo) oculta el problema que Descartes se había planteado y que es el que como tal, conserva todo su interés incluso ahora.

La alternativa histórica metafísica/materialismo que dibujaron las dos progenies cartesianas, se va a decantar hacia el último de los términos mediante el análisis crítico de los problemas del dualismo. Así en su aspecto sustancialista, como en su afirmación de la prioridad lógica de la *res cogitans*, el dualismo ha sido la doctrina a batir.

Se ha confundido la crítica de la posición cartesiana con la superación del problema de Descartes. En verdad, que la desestimación de una solución incorrecta no trae consigo siempre el hallazgo de otra mejor: sin embargo, es muy corriente olvidar la sensata advertencia de Milic Capek (1965:68) "la distinción cartesiana entre lo mental y lo físico debe ser abandonada... Esto no significa que se borra completamente la distinción entre los dos reinos". Pues bien, el materialismo se ha ido afianzando como posición filosófica en la medida en que el dualismo cartesiano ha sido desechado.

[66] Tomo la observación de Sherrington (1984:185)

Veamos ahora el segundo apoyo en el que se ha sustentado el predominio de la visión materialista.

2. LA NOCIÓN DE MENTE COMO APARATO PERCEPTOR

Descartes no habló de la mente porque no fuera capaz de comprender la relojería del cuerpo, sino, más bien, porque comprendía que para conocer el cuerpo era necesario tener una mente independiente de él. Así, su localización de la acción de la mente sobre el cerebro en la glándula pineal, no se basa en que no sabe dónde poner la mente, sino en que, al desconocer la función efectiva de esa porción del cerebro, el filósofo francés decidió colocarla allí, haciéndola más cercana a lo que daba por hecho era la función del cerebro ("advierto también que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino solo del cerebro, o acaso mejor, de una de sus partes más pequeñas" (1977:72)). De la asimilación entre la función del alma y la función del cerebro ha surgido la falacia de la localización, la hipótesis de un alma cerebral que diese entidad substantiva a la noción de sujeto. Pero la misma noción de sujeto se ha revestido de caracteres propios de la idea de cuerpo pasando a ser una especie de cuerpo espiritual cuyos límites con el mundo (la frontera de la subjetividad) se piensan en analogía con los límites del cuerpo. Ello ha sucedido por cuanto la estrategia discursiva cartesiana se ha ontologizado, produciendo una separación artificial entre la mente pensante y aquello que la ocupa, convirtiendo en una separación real entre sujeto y objeto lo que no es sino una simple circunstancia: la de

mi ignorancia acerca del sentido de las cosas (lo que me incluye a mí mismo) que no puede sustantivarse en forma de distinción entre el sujeto del que todo lo sé y el objeto del que todo lo ignoro.

Esta separación puede llevar a una curiosa noción de mente, que identifica a esta con una especie de entidad transitiva, cuya definición no deja de ser un compendio de paradojas que los autores filosóficamente más escaldados eluden: curiosamente, es la mente que el neurofisiólogo Rodríguez Delgado (1972:43) ha descrito como "la elaboración intracerebral de la información extracerebral".

Cuando se apuesta por este modelo de mente se está buscando cerrar por medio de una teorización oportunista de la mente una de las más difíciles cuestiones de cualquier cosmología: la del estatuto que corresponde a las llamadas "cualidades secundarias", aquello que hacía pensar a Kant que nunca existiría el Galileo de la brizna de hierba. Como señalaba Whitehead (1968:39) hace tiempo, (1919), "reina actualmente en la filosofía y en la ciencia una aquiescencia apática en la conclusión de que no puede hacerse una exposición coherente de la naturaleza tal como se nos revela en la toma de conciencia sensorial, sin arrastrar consigo sus relaciones con la mente. La exposición moderna de la naturaleza no es, como debería ser, una mera exposición de lo que la mente conoce de la naturaleza, sino que se confunde con una exposición de lo que la naturaleza es para la mente. El resultado ha sido desastroso, tanto para la ciencia como para la filosofía, pero especialmente para la filosofía. Ha transformado la grave cuestión de las relaciones entre la naturaleza y la mente en la forma insignificante de la interacción entre el cuerpo humano y la mente". Si se asume esta exposición que Whitehead repudia, entonces el mundo es -sobre todo- un imposible laberinto poblado por las siguientes categorías ontológicas, que

se solapan continuamente y que no son otra cosa que la reificación de puros esquemas del entendimiento:

A) Una naturaleza en sí, que es de suyo incognoscible.
B) Una naturaleza conocida, que no es plenamente real.
C) Una mente que media entre ambas, como aparato perceptor.

La idea de que la mente puede ser entendida como una suerte de aparato perceptor circula con toda naturalidad por muy distintos ambientes de la filosofía contemporánea. La expresión "our perceiving apparatus" puede encontrarse tanto en los filósofos dualistas como Popper, como en biólogos emergentistas como Lorenz, para designar bien la mente, bien el modo orgánico de instalación en el mundo cuyo último escalón es la mente consciente. En otros muchos casos, sin que la expresión aparezca inmediatamente, la noción de aparato perceptor funciona como metáfora, más o menos implícita, en diversos análisis de lo mental. Así W. Kneale (1969:297) estima que la obra en que D. M. Armstrong expone su teoría materialista de la mente, "se guía por la analogía entre la mente y un aparato de control dependiente de una retroalimentación de información, que ahora es familiar".

Apenas cabe duda que dicha analogía no es una mala metáfora para orientar el análisis de algunos aspectos de la actividad consciente. Como toda metáfora tiene sus limitaciones evidentes, de modo que, aunque pueda ser un buen modelo para la organización teórica de la psicología cognitiva, es necesario que sea sometida a un análisis más exigente cuando funciona como modelo de una doctrina metafísica. Cuando hablamos de la mente como aparato estamos, sin duda, refiriéndonos a la mente como un objeto en el mundo de los objetos, esto es, suponemos la existencia de un

mundo en el que algunos de los objetos que lo componen tienen ciertas peculiares propiedades a las que llamamos "tener mente"; damos por hecho, además, que tener mente es tener una forma de ser que se asemeja a la característica de los sistemas de control (entrada de señales, comparación y manipulación de acuerdo con un programa, salida), de tal modo que su relación con el resto del mundo objetivo no ofrezca ninguna peculiaridad esencialmente distinta respecto al resto de los aparatos (mecánicos, eléctricos, informáticos) con el mundo y entre sí.

La idea de mente como aparato funciona muy bien en el ámbito de una noción "subjetiva" de mente, así como para suponer que la mente es algo como el programa de conducta de algún objeto, escrito en su "código máquina" neurofisiológico. Si se piensa la mente de otro modo la analogía falla totalmente. Es evidente que una concepción de la mente como "ámbito de la realidad" no es compatible con la metáfora de aparato puesto que, por definición, la mente misma no es objeto presente -ni aún hipotéticamente- sino la propia presencia del ámbito en que se dan los objetos. Como quiera que lo que propiamente nos hace decir que tenemos mente es precisamente esta última intuición se plantea frente a la metáfora una objeción de principio. Ante esta dificultad cabe emplear una estrategia de traslación de modo que se pondere siempre la "mente de otro" y la propia por analogía con ella[67]. Pues bien, aún cuando cupiera esa traslación -lo que supone olvidar la dificultad real que subyace al problema de las — *otras mentes*- la metáfora del aparato seguiría siendo poco oportuna. Consideremos el caso más de cerca: ¿qué tipo de realidad es la mente del sujeto "S" que consideramos? ¿en qué aspecto puede ser

[67] Una argumentación de este tipo en defensa de la concepción materialista de la mente es la de Gunderson (1971a:112 ss)

descrita como un aparato? Veamos como se suelen responder ambas preguntas:

1) La mente de "S" es un ámbito privado del propio "S" de cuya existencia estamos seguros a partir de su comportamiento y de sus informes interpretados en analogía con nuestra propia experiencia. En dicho ámbito se contiene un *mapa*, *retrato* o *reproducción* de lo que hay fuera de él (de la *realidad*); ese retrato es causalmente producido por la existencia efectiva de un *mundo exterior* (exterior a la mente de "S") con respecto al cual la mente de "S" no es meramente pasiva sino que está dotada de una espontaneidad interpretativa y de unas "categorías" propias.

2) De todo ello podemos hacer un modelo conforme a la disposición funcional de un aparato cualquiera en el que cabe distinguir una estructura triple: toma de datos o entrada, unidad de procesamiento o lógica del aparato, y salida o resultado de su actuación. De este modo la mente podría ser entendida como sigue:

ENTRADA	**PROCESADORA**	**SALIDA**
Mundo real o cosas en sí mismas	**Categorías de la mente**	**Mundo percibido** o contenido subjetivo

Ahora bien, esta somera consideración de la mente de "S" pone de manifiesto lo siguiente: su resultado más inmediato es una duplicación de mundos. Con un poco de exageración, podríamos caracterizar dicha tesitura como sigue: el *aparato mental* de "S" funciona de tal manera que

le hurta la presencia del mundo real y en su lugar le presenta un mundo cuyo principal inconveniente es que no existe mas que como consecuencia de la acción procesadora del aparato. La sola enunciación de los resultados de este "experimento" debería bastar para abandonar la hipótesis ensayada. Ahora bien en apoyo de una conclusión tan desoladora viene un estado de cosas que parece inevitablemente adscrito a la toma en consideración de las enseñanzas de la ciencia moderna: tratase de lo que W. Sellars (1971:44) ha llamado "problema de Eddington" (o de "las dos mesas").

Una imagen desafortunada por sus propias consecuencias -y cuyo origen se puede determinar mediante otras consideraciones- se ve amparada por una aportación (casi cabría decir deficiencia) del pensamiento científico cuyo valor, cualquiera que este sea, debería considerarse completamente ajeno a la teoría de la mente. El "problema de Eddington" plantea la compatibilidad de dos visiones del mundo natural: la que nos enseña la ciencia -los átomos y el vacío- y la que se nos manifiesta intuitivamente en la experiencia inmediata. Cualquiera que sea la relación que supongamos existe entre ambas visiones es ilegítimo atribuir su divergencia al hecho de que sean "procesadas" de distinto modo: la introducción de un mecanismo perceptor que pretenda explicar la objetividad de una visión y la subjetividad de otra es una petición de principio. Como dijo Bergson (1963:162), "se hizo un gran progreso en filosofía el día en que Berkeley estableció, contra los *mechanical philosophers* que las cualidades secundarias de la materia eran tan reales al menos como las primarias".

Pretender que la solución del problema planteado por la duplicación de mundos, implícita en el concepto de mente como aparato perceptor, puede fundarse en la adscripción de una duplicidad meramente pensada a una

dicotomía manifiesta en la imagen que del mundo nos ofrece la física, es tanto como resolver una dificultad ficticia con un problema real. El origen propio de la analogía entre mentes y aparatos, -con independencia de que, históricamente, su verosimilitud se haya reforzado con la aparición del "problema de Eddington"- está en otro lugar; deriva de un determinado análisis del conocimiento y de una contaminación de éste con imágenes que, aunque muy vulgares, han sido siempre sugestivas. Cuando el hombre se contempló por primera vez en un espejo -o en las aguas de un charco- debió quedar subyugado. La imagen del espejo -que es una imagen vista- ha funcionado como fondo de provisión de la metáfora del espejo interior. De ahí a la consideración de la mente como una suerte de espejo o de almacén de imágenes hay -desde un punto de vista intuitivo- muy poco trecho. El espejo bien pronto sería poca cosa, sin embargo, y se hubo de dar un paso más hacia la idea de aparato. La primera imagen no será suficiente en cuanto se trate no sólo de explicar el saber sino también su ausencia. Como un espejo no sabría equivocarse, porque no tiene -aparentemente- otra forma de actuar que la de una homogeneidad pasiva, habrá que perfeccionar el apoyo intuitivo que nos presta agregándole capacidades discriminatorias; puesto que todo error, cuando es descubierto, significa un progreso hemos de poder corregir nuestras impresiones de las cosas: ¡algo más complicado que un mero espejo debe haber en nuestro interior! de ahí la idea de aparato: algo que proporciona una regla de traducción entre dos imágenes distintas, algo capaz de transformar imágenes en pensamientos y pensamientos en razones, dando así soporte al carácter progresivo de nuestro saber. El aparato mental debería producir algo más que un mero reflejo, tendría que ser un instrumento capaz de proporcionar una mayor y mejor información. Así, a la primitiva imagen del espejo se le agrega una sustantivación innecesaria del proceso crítico de nuestro conocimiento. Después de todo, se podría

decir, nada más lógico que alguien haga eso que hacemos al razonar, al cambiar de opinión o al mirar a otro sitio y ese alguien ha de ser nuestro *aparato perceptor*. Sin embargo, ambas imágenes nutricias de la metáfora del aparato son inconsistentes con aquello a lo que quieren proporcionar un modelo: la imagen del espejo es algo meramente físico, algo que vemos como vemos lo que la imagen refleja pero no es nada parecido a nuestra visión de la imagen reflejada ni a nuestra visión de la realidad que en la imagen se refleja. Nuestro pensamiento crítico sustituye unas nociones por otras y nos lleva a sostener la opinión "A" mejor que la opinión "B" pero la sustantivación de ese proceso no sirve para sugerir que en nuestra mente haya algo que nos haga aceptar la opinión "A" en lugar de la realidad a la que la opinión "A" se refiere. La sustitución de una opinión por otra es una pésima imagen de la supuesta suplantación de la *realidad en sí* por *mi concepto de esa realidad*: la hipótesis de mis últimas conjeturas sobre cualquier cosa no es la materia bruta a partir de la cual mi *aparato perceptor* va afinando sucesivas informaciones.

La identificación de la mente con un aparato perceptor es subsidiaria de una cierta exaltación de la objetividad, funciona al hacernos suponer que siempre tendremos un criterio de validación de nuestro conocimiento -como podríamos comparar la imagen en un espejo con la cosa que se refleja, o la información que alguien da de lo que otro ha dicho con lo que realmente dijo ese otro- que estará más allá de nuestro conocimiento mismo. Es decir, la función del aparato es explicar cómo estando encerrados en él podemos entendernos, sin embargo, de lo que sucede fuera: ¡curioso aparato con ventanas al exterior! Quienes se han dado cuenta de que un *aparato con ventana* es algo perfectamente incoherente han tratado de sostener una cierta fórmula de compromiso para salvar, al tiempo, los dos supuestos que dieron vida a la metáfora: el principio de

objetividad del conocimiento -en tanto este tiene algún valor- y el principio de subjetividad (o imperfección) -en cuanto el saber se supedita a su última referencia a la realidad o noúmeno-. La solución propuesta es posiblemente aún más paradójica porque duplica la función de la mente que observa: conociendo, se nos dirá, las leyes que rigen el funcionamiento de los *sensores* del aparato podríamos deducir una cierta *realidad exterior* integrando los datos e informes que el aparato proporciona; así, la entidad que observa no tiene problemas de objetividad respecto a sí misma pero tiene toda clase de impedimentos para observar cualquier otra cosa; pero ¿cuál es la clase de barrera que hay entre lo que se puede observar y lo que le está vedado? Tanto una como otra lectura de la metáfora del aparato representan soluciones desesperadas e incoherentes que encierran a la mente en una cárcel cuyas fantásticas paredes no puede ni traspasar ni analizar. Así la *mente aparato* como el *mundo exterior*, son conceptos límite que representan la auténtica sombra que sobre la realidad arroja una concepción injustificada de la mente. Encerrados en la *cárcel* de la mente nunca podríamos saber si lo que nos cuentan *de fuera* es verdad, o, con una analogía más de ahora, si nuestra mente estuviera confinada en un receptor de TV nunca podríamos adivinar si la imagen de la pantalla retrata el mundo real o es una cinta grabada por un mentiroso.

Hay una incompatibilidad lógica que impide asumir a la vez la creencia en el *mundo externo* y la noción de *mente receptora*. Es lo que Berkeley (1932:54) -arrimando el ascua a su sardina idealista- estableció con notable claridad: "si existiesen cuerpos externos, sería imposible que llegásemos alguna vez a conocerlos; y, si no existiesen, tendríamos las mismísimas razones que tenemos ahora para pensar que existen. Suponed -cosa que nadie puede negar que es posible- una inteligencia que, sin ayuda de cuerpos externos, estuviese afectada por la misma serie de

sensaciones o ideas que vosotros, impresas en su mente en el mismo orden y con idéntica vivacidad. Yo pregunto si esa inteligencia, para creer en la existencia de sustancias corpóreas, representadas por sus ideas y que producirían estas en su mente, no tendría toda la razón que podáis tener vosotros para creer lo mismo. Sobre esto no puede haber duda. Esta única consideración es suficiente para hacer sospechar a toda persona razonable sobre la fuerza de cualquier argumento que crea tener para probar la existencia de los cuerpos fuera de la mente".

Esta contradicción, que afecta a la noción de mente como aparato perceptor, es la que trata de salvarse materializando la mente en el cerebro, para obtener una salida a la aceptación simultánea de las siguientes tesis, que resultan ser lógicamente incompatibles:

a) Existe un mundo objetivo que es independiente de cualquier conocimiento y subsiste independientemente de él.

b) Nuestro saber consiste en una *copia* de ese mundo realizada en nuestra mente como aparato perceptor.

c) El único acceso al mundo descrito en a) es a través del aparato descrito en b).

d) El cerebro es la mente en tanto que realidad de tipo a) que fabrica la copia de tipo b).

El hecho de que pese a ello la metáfora persista es una muestra del escaso vigor crítico de muchas filosofías de la mente. Pues bien, la metáfora, que es insostenible, se mantiene y se complica: asume sobre sí la *solución* al

problema de Eddington y sirve de lugar teórico para la identificación de la mente y el cerebro. Es curioso señalar que, en general, la *psicología biológica* atribuye al cerebro muchas *funciones de la mente* (el cerebro piensa, conoce, percibe suelen decir los manuales) mientras que, en este caso, es la mente quien se ve revestida de una característica de los cerebros puesto que, sea lo que sea lo que estos hagan, sin duda alguna son aparatos. En esta confusa atribución de funciones a la mente y al cerebro (que tiende, lógicamente, a otorgar la totalidad del trabajo al individuo más fiable de esa pareja), como dijo Bergson (1963:171), se ha olvidado una constatación elemental: "Es el cerebro el que forma parte del mundo material, no el mundo material el que forma parte del cerebro". La advertencia bergsoniana descalifica ambas tesis cuya debilidad trata de evitarse en un mutuo apoyo: la mente es un aparato, mente y cerebro son una y la misma cosa.

Uno de los más recientes programas para introducir en el marco general del conocimiento científico las cuestiones relativas a lo mental es el que ha recibido el nombre de "Biología del conocimiento". Un título prometedor y de sólida apariencia que, sin embargo, tal vez sugiera más de lo que efectivamente cabe esperar de una disciplina de este tipo.

La Biología y la Psicología han tenido, a lo largo de la historia, unas relaciones muy variadas. En Aristóteles había una indudable cercanía que se perdió en el pensamiento medieval y continuó perdida en el cartesianismo. La "derrota" del dualismo ha establecido la posibilidad de que cuerpos y mentes vuelvan a ser más cercanos, cuando no a identificarse. De hecho, escoger la Biología (en lugar de otros modelos posibles) para adentrarse en la mente tiene muchas ventajas (la Biología

ha establecido alguna clase de puente entre ciencias naturales y "ciencias del espíritu", ha mostrado un enorme vigor con la genética y parece haber roto, al menos de algún modo, la barrera vida-materia), aunque comporta también un riesgo: olvidar las dificultades de principio que hay para identificar la mente con el cerebro. Si ello fuera así, la biología del conocimiento sería el nombre de una metáfora, tal vez indispensable, pero peligrosa si se ignora su verdadera condición.

Como ha escrito Rorty (1980:12), "son las imágenes más que proposiciones y las metáforas más que las descripciones lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas". Por lo demás, no sería ésta la primera vez que una pura metáfora haya sido utilizada para penetrar en un terreno desconocido a partir de un sistema categorial o conceptual que sí se domina, aunque, lógicamente, en otros ámbitos. La historia del pensamiento esta llena de estos pasajes metafóricos que, una vez han cumplido su misión -y si el éxito acompaña- son abandonados para lucrarse con la eficacia de nuevos conceptos[68]. No puede caber duda, por tanto, de la utilidad y la ambición del uso de metáforas con fines cognoscitivos. Cumplen una función orientadora y sistematizadora; pueden ser útiles, incluso inevitables. Pero la utilidad se presta, a veces, a ser el disfraz de la pereza; porque si resulta clara la pertinencia de ciertas metáforas, no menos claro debiera resultar la clase de riesgos que su abuso conlleva, la alta probabilidad de que la metáfora inspiradora se convierta en una caudalosa fuente de confusiones.

[68] Sobre el uso de metáforas en ciencias cognitivas e Inteligencia artificial, veáse: Weyant (1987), e igualmente: Boden (1982).

La utilidad cognoscitiva de una metáfora se evalúa, consecuentemente, midiendo la diferencia entre sus aportaciones y sus implicaciones, o lo que es lo mismo, por nuestra capacidad de usarla siendo conscientes de ella y sin dejarnos seducir por sus implícitos encantos. Como escribió el profesor Colin Murray Turbayne (1974:17), "revelar una confusión categorial, refutar un mito, o "desenmascarar" una oculta metáfora no es simplemente reubicar los elementos; es mostrar que estas fusiones a veces valiosas son, en realidad confusiones".

Cuando se analiza la relación del cartesianismo y materialismo se hace una especie de psicoanálisis de nuestra conciencia ontológica en el que afloran muchos y variados elementos. En efecto, hay que partir de que tanto en el espiritualismo cartesiano como en el materialismo postcartesiano, se han cristalizado aportaciones que responden a intuiciones muy comunes y primarias (en ocasiones, también muy confusas). Sin embargo, la consideración de esos factores, con ciertas dosis de "historicismo", suele conducir a diagnósticos muy parciales por más que puedan resultar brillantes y provocadores. Véase lo que, por ejemplo, escribió Gilbert Ryle, "Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas que prevalecían en su época. La privacidad teológica de la conciencia se transformó en privacidad filosófica, el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo" (1967:25). Es necesaria, por tanto, una cierta cautela para reconstruir, a grandes rasgos, la trayectoria que concluyó en el materialismo postcartesiano desde la inicial meditación del propio Descartes. De hecho, el cartesianismo conduce al materialismo si y sólo si, se admite la interpretación literal de una metáfora[69].

[69] Como dice Hacker, "The materialist conception of the mind is bedevilled by much the same misleading picture as the Cartesian one, dogged by the same misconceptions of the metaphors of the

Entre las múltiples caracterizaciones posibles del materialismo la de Bradley acentuó el factor que está en la base de esa posible utilización de la metáfora: para el idealista británico, en efecto, el materialismo surge y se desarrolla irreflexivamente a partir de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias (Vid. Bradley (1961:9)). Esta distinción está presente, por supuesto, desde el primer paso en la meditación cartesiana. Pero lo que en Descartes es circunspección reflexiva se olvida en sus seguidores ilustrados. Así, la distinción entre mundo interior y mundo externo se va estableciendo no como una interpretación sino como la más simple descripción posible de las cosas. Es evidente que la separación de mundos exige la creación de un intermediario, de una cierta entidad que coloque en uno lo que se necesite del otro: es la función que cumplen conceptos como el de *idea*, *representación*, *imagen* o *reflejo*. Estas modestas entidades epistemológicas se van a ver envueltas en una enorme peripecia ontológica que, en su forma madura, acaba, como es lógico, incluyendo a las tales en el mundo material previa la cerebralización de su función. Entonces el cerebro contiene una "copia" del mundo o, incluso puede decirse, consiste propiamente en esa tal copia. Ahora bien, es evidente que esta solución es estricta y exclusivamente de carácter metafórico: es la idea de nuestra mente como "aparato perceptor". La tal idea, que procede inequívocamente de la vida práctica, no resuelve ningún problema pero aparenta muy bien haberlo hecho. En el orden práctico, puesto que puedo comparar la copia con el original la idea de copia tiene perfecto sentido, pero ¿qué copia mi visión del mundo? ¿qué hay más allá de lo que estimamos que hay?

"inner" and the "outer"" (1986:290-291)

La tarea de los materialistas ha consistido en disimular, por todos los medios, la existencia de esta pobrísima metáfora: la tarea de quiénes piensen que el materialismo es una concepción insuficiente y restrictiva ha de consistir, por tanto, en iluminarla. La idea de que la mente es un "aparato perceptivo" se ha consolidado casi exclusivamente, en función de su utilidad epistemológica: al funcionar como condición del saber (no se puede conocer sin el adecuado instrumento) ha sido tan exaltada como el propio afán de progreso; por sí misma, ha servido, además, como garante de dos notas de calidad en toda clase de explicación: la objetividad (lo que es por sí, con independencia de lo que el aparato alcance) que da valor al saber teórico y la subjetividad (lo que se sabe inmediatamente y con certeza por oposición a lo conjetural) que se estima como una base firme en toda concepción constructivista del conocimiento. Esta evidente utilidad de la metáfora del aparato ha hecho posible el olvido de su debilidad fundamental: la incompatibilidad lógica entre los dos *conceptos* que la sustentan, entre las dos *intuiciones* en que se apoya. En efecto, no pueden coexistir la noción de *mundo externo* y la noción de *mente receptora*, salvo que hablemos de ellas desde algún lugar a la vez extramental y extramundano. Para, de nuevo, ocultar esta debilidad el materialista irá acumulando *evidencias* de otra índole (como, por ejemplo, la idea de *complejidad* que tantos servicios presta en situaciones lógicamente comprometidas).

La filosofía materialista es, por tanto, "cajanegrista" como consecuencia de su apriorismo y ha de ser, forzosamente, formulada en un lenguaje pretendidamente descriptivo que, en realidad, no nos enseña nada acerca del mundo puesto que se limita a "pasar a limpio" las borrosas intuiciones de la inteligencia práctica, del sentido común encapsulado en el lenguaje.

Hay tres "sub-metáforas" en las que el materialismo se apoya inconsciente o deliberadamente: la analogía lingüística (la distinción entre nombre y cosa), la hipótesis mecánica (conocer es operar) y la metáfora visual-óptica (el cerebro contiene una copia del mundo). Por lo demás, el libertinaje metafórico no se reduce a estos apoyos sino que se lucra de numerosos otros que el lenguaje común le presta sin dificultad[70] para hacerlo todo más llevadero. Así, vemos al cerebro *recibir mensajes*, *archivar recuerdos*, *deducir*, *tomar decisiones*, *considerar pros y contras* y un largo etc.; es curioso señalar que en estas actividades el cerebro recibe de la mente una cierta contrapartida de los préstamos que aquel le ha hecho a ésta.

Decía Whitehead (1930:8) que la función de la filosofía era la crítica de las cosmologías, porque se podría ser provinciano tanto en el tiempo como en el espacio. El materialismo es una cosmología y una metafísica de retórica particularmente sutil por cuanto se presenta amparado en la economía del pensar y en la pura descripción. Sin embargo, es importante considerar lo que contiene de racionalismo antropomórfico y de antropomorfismo corporalista: es un retrato, a grandes rasgos, de nuestro yo práctico. Contra esta especie de simplificación ontológica es inexcusable una rebelión crítica; como ha dicho Prigogine (1982:68), es necesario protestar contra una ciencia que solo sepa explicar por reducción a la insignificancia. Pese a las alegaciones en contrario, el materialismo es una filosofía intuitiva, de "sentido común" que se inspira en la experiencia de nuestro trato habitual con las cosas. Como ha escrito B.D'Espagnat (1982:210), sucede, sin embargo, que "la física muestra que las únicas filosofías realistas aceptables son las del realismo lejano; es decir concepciones en

[70] Véanse los ejemplos citados por George Lakoff y Mark Johnson en (1986:56 ss).

las que la realidad es independiente, escapa a nuestras categorías de uso común y a nuestros conceptos habituales".

¿Cómo se puede prescindir del materialismo, superarlo? Tan sólo cuando acertamos a librarnos efectivamente de sus metáforas nutricias. Para lograrlo, tal vez sea conveniente apartar la noción de mente de los menesteres epistemológicos en que habitualmente se ve ocupada, renunciando a la contraposición habitual de objeto ignoto y sujeto fantasmal; ver a la mente, en suma, de un modo no cartesiano, no categórico. ¿En virtud de qué es necesario categorizar? ¿Por qué una contraposición entre sustancias ajenas? Todas estas exigencias pueden ser vistas como una de las limitaciones del tipo de filosofía que culminó en Kant, de un intento, más bien ingenuo y prematuro, de someter el mundo a nuestra lógica que a su vez es la consecuencia de una opción por la certeza frente a una opción por la contemplación o la sabiduría (o la edificación, o como quiera se llame a la conversación filosófica). El verbalismo y el logicismo de muchas filosofías del siglo (vivimos "en la civilización más inundada de palabras en la historia" como escribió H.H. Price (1975:256-7)), no ha contribuido, precisamente, a alterar el rumbo marcado por la inercia del pasado.

En su lugar, deberíamos considerar a la mente como una entidad plenamente natural y soportar con elegancia el incómodo problema que sin duda nos plantea la peculiarísima implicación de mentes y cerebros.

V. LAS FORMULACIONES DEL MATERIALISMO ACTUAL

El materialismo es, desde Grecia, una de las más viejas doctrinas filosóficas, un modo radical de pensar la realidad. Bajo la influencia del cristianismo y hasta el siglo XVIII apenas alcanzó a ser una posición respetable. En el Siglo XIX y en el nuestro las doctrinas materialistas, han conocido, por el contrario, una notable proliferación. Sin duda, una de las circunstancias que han propiciado este renacimiento ha sido la superposición de la antítesis supernaturalismo-materialismo (o bien religión-ciencia) sobre la pareja mentalismo-materialismo. Como dice William Kneale (1969:229), "en el pasado la defensa de la distinción entre lo mental y lo material ha sido frecuentemente parte de una operación de gran escala para mostrar que el mundo no puede ser entendido completamente por medio de los métodos de la ciencia natural, y no es, por tanto, sorprendente que los filósofos que se resisten a hablar de lo sobre-natural se hayan mostrado reticentes a la distinción". Frente a esta contraposición que, en cierta forma, colocaba a la mente fuera del mundo natural, el materialismo contemporáneo ha desarrollado un esfuerzo consistente para reintegrar a lo mental en el panorama de la naturaleza, para poder hablar de ello con los lenguajes científicos. Al proceder de este modo se ha tratado de ampliar los límites de la razón científica para evitar aquel defecto que Émile Meyerson achacaba a la misma razón, "la razón sólo tiene un medio de explicar lo que no proviene de ella y es reducirlo a la nada" (E. Meyerson, *La deduction relativiste*, art. 186, p. 258, cit. por E. Gilson, *L'Etre et l'esence*, Paris 1972).

Como quiera que el objetivo ha sido alcanzar una ampliación de la ciencia -o una integración de lo que parecía quedar fuera-, la integración de lo mental se ha perseguido mediante la inspiración de los principios de la ciencia que se estimaba más competente en la materia. Así la física, en su generalidad, la biología, en su especificidad, o las ciencias de la computación, en su analogía, han sido los puntos de partida más habituales para la conquista del viejo reino. Lo que se pudiera llamar *mentalismo* se ha desarrollado como tal antes del materialismo y, más recientemente, en polémica con él. Sus estrategias y apoyos son muy distintos, sus lenguajes también: no es fácil decir si es posible el diálogo entre ambos:

1) Mientras el mentalista ha renunciado casi siempre a lo que podría considerarse una penosa elaboración de lo obvio, los materialistas han producido abundantes análisis de lo mental.

2) El mentalista (o dualista, interaccionista, espiritualista, que el calificativo no es de gran importancia) ha podido desarrollar un doble juego: mantenerse en sus *intuiciones básicas* y criticar la lógica del contrario. Frente a esta segunda respuesta la lógica materialista se ha ido haciendo más sutil. Es forzoso reconocer que la panoplia de argumentos materialistas ha mejorado mucho desde los tiempos de Holbach.

3) Ante las dificultades en que un materialista podría verse envuelto si hubiera de explicar su concepto de *materia* la generalidad de las tendencias han evitado ese tipo de tarea.

Las doctrinas que aquí vamos a examinar son de naturaleza diversa. De hecho no será infrecuente que un emergentista critique a los partidarios de

la teoría de la identidad o que uno de estos se oponga a tales o cuales aspectos del análisis funcionalista. No obstante, hay que advertir que por debajo de las diferencias en lo que afirman existe una profunda unidad frente a lo que rechazan. Y no sólo hay esa coincidencia: se trata de doctrinas que comparten los rasgos generales que hemos examinado, aun cuando cada una de ellas se apoye más específicamente en la asunción de uno de esos presupuestos.

1. Las teorías de la identidad psico-neural.

Tanto el nombre (abreviado) de *teoría de la identidad*, como la denominación de *materialismo del estado central*, se aplican a una familia de propuestas teóricas encaminadas a una solución materialista o fisicalista del problema mente-cuerpo. La historia de estas concepciones ocupa un buen tramo del desarrollo de las doctrinas neopositivistas y analíticas en la filosofía de habla inglesa que enlaza, en sus orígenes, con las concepciones de los primeros fisicalistas como Schlick o Reichenbach[71]. Estas concepciones abarcan -tomando la denominación en su sentido más amplio- desde los autores que ven la cuestión principal como un pseudoproblema, hasta la tesis contraria de Feigl, o el propio intento de encontrar para la mente un adecuado "status" como factor causal en la conducta, (Armstrong). En cualquier caso la teoría de la identidad asume la afirmación de que "cualquier estado mental es la misma cosa que un determinado estado físico". El desarrollo de la discusión sobre estos temas

[71] Para una historia conceptual de las principales variantes de la teoría, puede verse el prefacio de C.V. Borst a la antología de textos editada por McMillan, (1970), así como la Introducción de D. M. Rosenthal (1971:1-17). También, Passmore, J. (1981:536 ss) y el mismo Rosenthal (1991:1-20)

ha llevado a establecer una distinción entre una identidad de "tipos" (o identidad en sentido fuerte) y una identidad (menos comprometida) a la que se ha llamado "token identity" expresión que podría traducirse como "identidad de instancias" o "identidad de eventos"[72]. La distinción entre ambas modalidades se refiere a la distinción que se establece entre los universales -físicos o mentales- de que se ocupa la teoría (una sensación, una creencia,...un proceso neural, una clase de estados etc.) y las instancias o casos concretos en que esos universales se realizan. Es claro que la identidad de tipos implica la identidad de instancias, pero no está implicada por esta, que es una posición menos comprometida al no afirmar la existencia de correlaciones uniformes y universales entre lo mental y lo físico. Es decir la teoría de la identidad como instancia admite que siempre que estoy en un estado mental dicho estado es idéntico a un estado neural, pero el mismo estado mental podría darse mediante un estado cerebral diferente (e incluso que estados neurales idénticos *soporten* estados mentales distintos como ha sugerido en algún momento Putnam al mantener (Vid. Bechtel (1991:147)) que la neurología y la psicología pueden tener criterios distintos para caracterizar los mismos estados).

En relación con la "token identity" está lo que se ha denominado *monismo anómalo* con el que Davidson ha pretendido reconciliar tres tesis entre las que hay cierta incompatibilidad (la interacción causal físico-mental, el principio de que toda correlación causal ha de ser legaliforme, y la afirmación de que no hay leyes deterministas que permitan predecir

[72] Sobre estas cuestiones puede verse: Foster (1991:98 ss), Hill (1991:11 ss), Bechtel (1991:127 ss) y Searle (1983:271). La terminología (type, token), que plantea dificultades en su traducción al español, seguramente se inspira en la triple distinción de Peirce entre clases de signos (*tone* -posibilidad-, *token* -singular y real-, y *type* -regla o ley-) (Cfr. *Collected Papers*, 4.537. Agradezco a W. Castañares sus precisiones al respecto).

eventos mentales (Davidson (1970:80-81), Vid. Bechtel (1991:143 ss) y Horgan & Tye (1984)). La teoría de la identidad en sentido fuerte no goza de excelente salud, hasta el punto de que Charles S. Hill (1991:12), que la defiende, ha podido decir que es "una de las teorías menos populares no sólo en la Filosofía de la mente, sino en toda la Filosofía". La versión dulcificada circula con mayor facilidad, pero no puede pasar, sin esfuerzo, como un modelo de proeza conceptual.

Los teóricos de la identidad comenzaron a desarrollar este análisis de los términos mentales (su reducción a referentes neurofisiológicos) a partir de la polémica desatada por dos publicaciones: un artículo de Ullian T. Place ("Is consciousness a brain process?" (el artículo es de 1956; está recogido en las páginas 42 a 51 de Borst (1970)) y el libro de Ryle (*El concepto de lo mental*). En términos generales el desarrollo de la teoría ha supuesto una confirmación del punto de vista de Place (brevemente: la metodología ordinaria en la ciencia nos dispensa de hablar de entidades mentales) y un cierto rechazo de la posición de Ryle, cuyo conductismo analítico parece a muchos de los partidarios de la teoría de la identidad notoriamente insatisfactorio, especialmente como análisis de los aspectos introspectivos de lo mental. Las distintas versiones, objeciones, réplicas, etc., a que han dado lugar estos conceptos han constituido una importante controversia en la filosofía actual, tanto en cuestiones de tipo técnico (por ejemplo, la mejor manera de argumentar que no se viola la ley de Leibniz), como en las implicaciones de más largo alcance. Sin embargo, en los propios textos de estos autores, y en la medida misma en que han compartido posiciones de fondo, ha habido más discusión sobre los aspectos técnicos implicados en diversas exposiciones que sobre las repercusiones últimas de esa concepción; así puede decirse que "leyendo la literatura reciente sobre el fisicalismo, he tenido la sensación de que ha habido una concentración

excesiva sobre cuestiones de detalle", como ha escrito Wilkerson (1974: foreword). Teniendo en cuenta las anteriores observaciones, se puede comprender que la lectura de los trabajos de los teóricos de la identidad pueda resultar frustrante; ello es así no sólo porque nunca es del todo claro por qué piensan como lo hacen (ni por qué afilan tanto la navaja occamista en ciertos aspectos, y la olvidan en otros), sino también por el estilo deliberadamente gélido con que abordan las discusiones. En verdad, la sofisticación analítica es, frecuentemente, trasunto de una completa oscuridad en los fundamentos.

La clasificación más habitual de las diversas tendencias que configuran ese horizonte común es la que distingue entre la "forma traductiva" del fisicalismo (todo enunciado sobre entidades mentales puede ser traducido a algún enunciado sobre acontecimientos físicos puesto que *físico* y *mental* tienen el mismo referente) sostenida por Place, Smart, Armstrong (y anteriormente por Carnap y Reichenbach) y la versión que niega esa posible traducción puesto que las descripciones mentales están contaminadas de falsas teorías (dejaremos de hablar de mentes, del mismo modo que hemos dejado de hablar de brujas) a la que se suele llamar *teoría de la desaparición* o *materialismo eliminativo* y a la que Karl Popper (1977:96), un tanto maliciosamente cabe suponer, ha llamado "the new promisory materialism", acusando al materialismo de basarse en una profecía sin fundamento sobre los resultados de la investigación del cerebro. Esta última versión ha resultado tanto más proteica cuanto más obvio es su punto de partida. De una u otra forma está presente en las posiciones de Quine, Sellars, Feyerabend y Rorty en la medida que todos estos pensadores -haciendo más caso de Wittgenstein que de las opiniones filosóficas de los neurofisiólogos- encuentran alguna forma de *pseudo-problema* en el mero planteamiento de la teoría. Véase un

testimonio de Rorty (1980:32): "el problema mente cuerpo... fue simplemente resultado de un error desafortunado de Locke sobre el modo en que las palabras reciben significado, junto con el confuso intento suyo y de Platón de hablar sobre los adjetivos como si fueran nombres". Una posición bastante influyente en todos estos pensadores es la que ha sostenido Herbert Feigl, que no parece puede reducirse a ninguna de las otras propuestas, y que ha subrayado más que otros autores las dificultades de la empresa haciendo notar la necesidad de una reflexión crítica sobre los términos *mental* y *físico* como requisito previo a cualquier solución del problema. Aunque nunca estuvo claro cuál fuese la naturaleza del *designatum* (Véase el testimonio aducido por Bunge (1980a:29)), Feigl seguía la inspiración de Schlik creyendo que había una identidad de referentes para los conceptos psicológicos y neurofisiológicos. La posición de Feigl ha sido -tal vez- la más comentada en los ambientes académicos no filosóficos y, casi seguramente, la que ha recibido mayores elogios de los pensadores dualistas, por ejemplo Polten (1973:1), que decide concentrar su polémico análisis de la teoría de la identidad en la obra de Feigl, por ser "la mejor formulación que se ha dado del materialismo". Muy al contrario, para Bunge, Feigl está bastante cerca de ser una variante del monismo neutro (1980a:92). Borst, (1970:20), estima que Feigl, "parece estar dando una visión puramente idealista en oposición al materialismo de los australianos".

Con el fin de hacer una especie de retrato-robot que pueda convenir a las distintas formulaciones, vamos a fijarnos en los rasgos más notables que afectan a sus supuestos, sus objetivos y sus dificultades.

a) Toda teoría de la identidad parte de, o pretende mostrar, que ha establecido el rechazo de cualquier forma de dualismo, es decir, se apoya

en la convicción de que no hay razones metafísicas para hablar de la *sustancia mental* ni necesidad teórica alguna de conceptos semejantes para organizar y fundamentar la psicología.

b) Su objetivo, ha sido mostrar que no existen razones ni lógicas ni filosóficas para rechazar la identidad de mente y cerebro sugerida por la neurofisiología y/o los usos comunes del lenguaje ordinario. Para ello han usado diversos modos de exorcizar el fantasma cartesiano, partiendo de que el análisis ryleano (hacer ver que el dualismo se basaba en un *error categorial* (1955:11-23)) era el resumen de una aproximación sustancialmente correcta al problema.

c) Una presunción básica que anima todos estos proyectos de identificación (en las versiones reduccionistas fuertes, matizadas y en la versión no traductiva) es la convicción de que se ha de tomar ontológicamente el lenguaje y las aportaciones de la ciencia. En lo que se refiere al problema mente-cuerpo la solución comúnmente asumida por los científicos materialistas era el epifenomenalismo. La tesis de la identidad como muy bien subraya J. Beloff (1965:36), debe ser vista como "un intento de mantener las ventajas científicas del epifenomenalismo al tiempo que se satisface la demanda filosófica de parsimonia y elegancia".

d) Aunque los teóricos de la identidad deben mucho al análisis ryleano de lo mental, y aunque para definir lo que entienden por mental recurren tanto a tramos de *conducta observable* como a testimonios privados, la reducción conductista de todos los estados mentales les parece imposible (aunque admitan la iluminación que el análisis de Ryle y sus seguidores ha aportado para la correcta catalogación de otros).

e) El verdadero punto central de la teoría de la identidad (en su aspecto propiamente ontológico) reside, sin ninguna clase de duda, en la aplicación a la distinción entre *cerebral* y *mental* la estrategia de la distinción entre *significado* y *referencia*. Como quiera que la historia de la ciencia abunda en identificaciones empíricas de conceptos que aparentemente se referían a entidades distintas, y cuya significación se apoyaba en contextos observacionales y teóricos suficientemente diversos, la suposición de que ese sea el caso es perfectamente razonable en sí misma.

f) La evidente imposibilidad de negar las diferencias semánticas entre *estados mentales* y *procesos cerebrales*, ha impedido cualquier intento de hablar de una identidad que sea algo más que un descubrimiento empírico. Esto hace que, finalmente, la aceptabilidad de la teoría dependa de una instancia completamente ajena al contexto teórico en que se apoya. Así pues, la teoría de la identidad es una especie de mixto de hipótesis empírica y concepción ontológica cuya aceptación dependerá bien del futuro de la ciencia, bien del materialismo previo de quien la estima plausible. Los dualistas pueden pensar que no hay nada nuevo en ella (como dice Beloff (1965:42-43): "La hipótesis de la identidad es simplemente la consecuencia lógica de aplicar el punto de vista materialista al problema mente-cuerpo"), y los materialistas pueden creer que han avanzado una conjetura atrevida y fértil.

g) La teoría de la identidad se aplicó primero a las sensaciones -como estados cerebrales- para alcanzar luego a toda clase de estados mentales. El hecho de comenzar por las sensaciones -entendidas éstas en un sentido muy poco restrictivo- se debió al acuerdo de que eran estas entidades de tipo fenoménico e introspectivo las que habían quedado peor cubiertas en

el análisis behaviorista. De ahí, que Smart y Armstrong se hayan servido también de análisis de tipo ryleano para dar un paso más e identificar la percepción, admitiendo que tanto ésta como ciertas formas de introspección consisten en la adquisición de creencias (siendo así que una creencia se supone que es una entidad mental reducible a categorías conductistas). La tesis de la identidad se extiende, por último, a los procesos de pensamiento conceptual. En realidad, la mayoría de los teóricos de la identidad han supuesto que el verdadero problema en la identificación de un estado mental consiste en la reducción de los aspectos cualitativos de casi cualquier estado mental, precisamente porque si la ciencia moderna los expulsó del mundo físico, la filosofía contemporánea -al identificarlos en un objeto del mundo, cual el cerebro- los aniquilaría por completo. Este argumento se recoge con gran claridad en un texto en que Sellars (1971:39) expone lo que, a su entender, sería la objeción del propio Descartes a la identidad de eventos cerebrales y eventos mentales de contenido cualitativo: "hemos extraído las cualidades perceptibles del mundo físico y las hemos introducido en las sensaciones; si ahora decimos que todo lo que realmente hay en la sensación es una interacción compleja de partículas cerebrales, las habremos expulsado por completo del mundo, y habremos hecho ininteligible cómo es posible que las cosas se nos *aparezcan* siquiera como coloreadas". Así pues, la solución de la identidad entre sensaciones y neuronas tiene que ser cuidadosamente expuesta de modo que haya al menos un asidero metafísico para las entidades fenoménicas. Por el contrario, y pese a lo que a primera vista pudiera parecer a cualquiera no educado en los ambientes donde florecen estas teorías, la identificación del pensar conceptual con los procesos neurofisiológicos sería más sencilla, puesto que no exhiben como tales ese *residuo cualitativo* del que habla Sellars (1971:48 ss).

En la práctica, ha sido, seguramente, la literatura de los comienzos de la historia de la inteligencia artificial quien más ha ayudado a sobrellevar las posibles dificultades de este último tipo.

h) Los teóricos de la identidad han estado estrechamente vinculados a sus conceptos que aparecen ligados a lo que se suele llamar una *teoría causal de la mente*. Tanto para mostrar que los eventos mentales juegan un papel en la percepción como para mostrar, en general, la importancia causal de los eventos mentales en la determinación de la conducta, los teóricos de la identidad se han servido de una teoría que considera los conceptos mentales como entidades teóricas que sirven a la explicación de la conducta. Como dice Campbell (1970:83), "rompiendo con la idea de que cada propiedad de la mente debería ser indiscutiblemente mental, la teoría causal ha eliminado uno de los prejuicios más fuertes que sostienen la bifurcación dualista". Amparados en el paradigma de una teoría causal de la mente, los teóricos de la identidad han realizado un esfuerzo meritorio para mostrar que los estados mentales no son epifenoménicos; o bien poseen una cierta eficacia causal (como Feigl y Armstrong sostienen), aun cuando sean idénticos a los estados cerebrales (a describir en un futuro), o bien son el resultado de un modo equívoco de hablar (Quine, Sellars, Rorty). Por supuesto esta última versión puede considerarse (Vid. Borst (1970:21)), como una teoría que aun siendo materialista no es una teoría de la identidad. Las mayores críticas, desde el punto de vista lógico, planteadas a los teóricos de la identidad se concentran en torno a este último concepto. Tanto Kneale como Popper han visto en este punto una debilidad especial de la teoría. Su fracaso al dar cuentas del exacto estatuto de esa identidad precipitaría a la teoría hacia el puro paralelismo o al epifenomenismo. Como A. J. Ayer (1962:255) advirtió, es problemático que la identidad haya de ser un descubrimiento empírico

pues la prueba de la misma habría de ser meramente lógica. Atendiendo a estas dificultades, Quinton (1973:334) ha precisado que lo que es contingente en la identidad es que los estados mentales sean idénticos, precisamente, con estados cerebrales, lo que equivale a suponer que su identidad con alguna entidad material es de principio: sobre el carácter de esta contingencia puede verse también Wilkerson (1974:72-91).

El segundo punto crítico que se ha puesto de manifiesto en muchas revisiones de estos temas, deriva directamente del primero. ¿Si aceptamos que la prueba ha de venir de la ciencia, si suponemos que la ciencia va a esclarecerlo todo, en que modo la hará?, es decir, ¿cuál es el criterio, si es que existe, que podría hacernos hablar de una identidad mejor que de una correspondencia?[73] Por otro lado, algunas de las explicaciones dadas en las versiones más amplias de la teoría, como la del libro de Armstrong, no encajan suficientemente bien con el marco científico en que pretenden inscribirse. Así sucede, a nuestro modo de ver, con la explicación que el filósofo australiano reserva para las cualidades secundarias; aun cuando las considera como propiedades de las cosas capaces de producir ciertas irreductibles cualidades en un perceptor normal, y estima que considerarlas como mentales sería abandonar todo el programa emprendido (1968:266 ss), es difícil evitar la impresión de que la explicación no le resulta satisfactoria en modo alguno. Esa impresión parece haber llamado también la atención de A. J. Ayer (1962:255), quien llega a afirmar que lo que a Armstrong (y a Smart) les parece la presentación de un color "se ha vuelto un misterio".

[73] K. Popper ha hecho notar, muy justamente, que ni Quinton, ni Feigl, ni Smart, ni Armstrong han sabido proporcionar "the kind of test which could possibly be regarded as a test of identity thesis of mind and brain, as distinct from an interactionist thesis", (Popper, Eccles (1977:96). Véase la cita de P. M. Churchland a la que ya nos referimos en el anterior capítulo (1992:50)

La teoría de la identidad, se formuló para atender a dos requerimientos complementarios: perfeccionar el programa fisicalista para constituir una ciencia unificada y completar el análisis conductista de los términos mentales más rebeldes. En cualquier caso, se trataba de derribar el dualismo cartesiano -y de desautorizar, al paso, sus retoños continentales de comienzos de siglo- que se estimaba como el denominador común de toda metafísica posible. La teoría materialista de la mente es ahora una tesis mucho más defendible que nunca. Las más recientes versiones del paradigma fisicalista se han vuelto puramente hermenéuticas: el libro de Rorty antes citado es, antes que una defensa del materialismo, una denuncia de la epistemología vigente como tronco del saber filosófico desde Descartes hasta Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Para Rorty, la mezcla de cuestiones de interés humano y filosófico con la relación entre cerebros y sensaciones, se debe a varios desgraciados errores de principio cometidos por grandes filósofos (cuya enumeración no puede dejar de ser llamativa: Platón, Descartes, Locke, Kant y un largo etc.) que no han acertado a colocar correctamente sus ideas en la compleja economía del conocimiento. Cuando se "deconstruyen" esas decisiones intelectuales, entonces desaparecen los distintos problemas mente-cuerpo y aparece claramente la distinción entre ciencia y filosofía y la misión "edificante" de ésta. A nuestro modo de ver, el brillantísimo análisis rortyano no impide que, alguna vez, se pille los dedos al concretar su hermenéutica. Porque por muy poderosas que puedan ser las sugerencias de la historia conceptual que Rorty presenta, sigue en pie la convicción de que, pese a todo, la singularidad humana se apoya en algo más que en el hecho de que haya sido siempre (o muy frecuentemente) reclamada. Así, el pragmatismo de Rorty muestra su gran capacidad destructiva de algunos marcos

teóricos: mas la cuestión de fondo, al margen de políticas lingüísticas, permanece, tal vez, intacta[74].

2. Emergentismo.

En la clasificación que el profesor Armstrong (1968:4) establece de las teorías de la mente (mentalismo, dualismo, teorías del atributo, monismo neutral y materialismo) no aparece el emergentismo como una tesis diferenciada. Sin embargo, en el análisis que realizó Broad (1969:607 ss) años atrás, figuraban entre las tres tesis finalistas (tras su escrutinio crítico de diecisiete teorías distintas) dos posiciones que exhibían el término *emergentismo* en su denominación (*materialismo emergente*, y *neutralismo emergente o mentalista*, la tercera tesis favorecida por Broad era un tipo de *monismo neutral*). Aunque en filosofía -y aún más en filosofía de la mente- esté mal visto sorprenderse por cualquier cosa, no está de más señalar la anomalía que supone esa distinta apreciación de cuales son las teorías en disputa en el problema de la naturaleza de lo mental. La discrepancia observada apunta, no obstante, a un problema de fondo que no saldría tan fácilmente a la luz si sólo se considerara una tabla de teorías más completa como, por ejemplo, la establecida por Mario Bunge (1980a: 1 ss). Podemos dar razón de esa ignorancia de Armstrong -y al tiempo de la valoración negativa que un materialista emergente como

[74] Como dice Jennifer Hornsby, "we should no longer feel that we needed solutions to mind-body problems. We should settle for materialism, but not the sort of philosophical materialism that has been fashioned in opposition to Cartesian dualism.
That is the message I read in the first two chapters of *Philosophy and the Mirror of Nature*" (1990:41). Rorty mismo lo aclara, "there is no entity called *the mind* ... there is nothing called *psychology* which we need to have a philosophy of" (1990:135). La razón es que "given that our ancestors (sobre todo Descartes y Kant) were not prudent enough to nip these unfortunate notions in the bud, we are now in a position to prune them away" (Ibid:142). Puede verse también Putnam (1989:92 ss) para una distinción entre la identidad y su interpretación desde el punto de vista del realismo metafísico.

Bunge hace del materialismo de los teóricos de la identidad- si señalamos algunas divergencias entre los caldos de cultivo intelectual de ambos tipos de materialismo:

a) Los materialistas como Armstrong y Smart, son fisicalistas y consideran que la ciencia debe ser globalmente reducida a proposiciones físicas. La teoría de la evolución es un paradigma completamente extraño a ese mundo intelectual (al menos en principio).

b) Los emergentistas estiman que la teoría de la evolución es la auténtica piedra de toque del saber científico: por ejemplo, en el libro de Dawkins, *El gen egoísta* (1979), se considera que si una civilización superdesarrollada visitara la Tierra preguntaría si se había descubierto ya la evolución para medir la calidad de nuestra visión científica. Lejos de creer que la biología (y la psicología) puedan reducirse a la física, estiman más bien que la física se funda en una epistemología que es correcta -y sólo puede serlo por eso- en la medida que la evolución nos ha dotado de nuestro correspondiente aparato *raciomorfo*.

c) Si el gran enemigo de los materialistas es el dualismo, la bestia negra del emergentismo es el reduccionismo. Para los emergentistas hay un dualismo fundamental que no es el de las sustancias cartesianas pero sí el establecido entre los sistemas mecánicos y entre los biosistemas o, dicho de otro modo, entre las propiedades de los componentes y las propiedades de los sistemas.

d) El emergentismo no es por sí sólo una tesis materialista puesto que hay pensadores dualistas -como Popper- que son defensores de tesis emergentistas respecto a lo mental. De modo que, pese a los esfuerzos de

Bunge en sentido contrario, admitida una concepción emergentista de lo mental, se podría plantear todavía la controversia dualismo-monismo o mentalismo-materialismo.

e) El emergentismo es, por tanto, una tesis menos fuerte que la mantenida por los materialistas fisicalistas. Si el emergentismo es materialista debería admitir la tesis fisicalista complementaria. Cuando esto no sucede, hay que pensar no en que convenzan al emergentista los argumentos contrarios a la identificación mente-cerebro, sino en que su posición se inscribe en un paradigma teórico difícilmente traducible al fisicalista. Como dice Bunge (1980a:6) "el materialismo emergentista sostiene que el S.N.C. lejos de ser una entidad física -en particular, una máquina- es un biosistema".

f) Así como el fisicalismo está relacionado con una psicología conductista, el emergentismo es tributario de una psicología genética más abierta.

g) Los teóricos de la identidad siempre han afirmado que la prueba debe venir de la ciencia, de modo que su trabajo resulta ser puramente analítico. Los emergentistas se consideran, por el contrario, en condiciones de suministrar la prueba de cuanto afirman y se piensan a sí mismos más como científicos que como filósofos. De nuevo citaremos a Bunge (1980a:20): "grandes problemas como el problema mente-cuerpo no se pueden resolver mediante el análisis semántico sino construyendo sistemas hipotético-deductivos (teorías). No habrá una *teoría* de la identidad antes de que se la construya, y ésta es una tarea para científicos, no para filósofos, si se quiere que la teoría sea científica". Con el emergentismo le ha llegado al problema mente-cerebro la hora de la ciencia, de modo que sus defensores entienden haber sustituido palabrería filosófica por rigor científico. Tal vez esta pretensión sea excesiva, y, en su

exceso, susceptible de un reproche similar al que Chomsky (1972:53) opuso a Skinner: la confusión de ciencia con terminología.

h) El paradigma emergentista ha sido acogido, fundamentalmente, en ambientes académicos cercanos a la biología. Aparte del caso de Bunge y de otros filósofos cercanos a su posición, las corrientes más influyentes dentro de esa escuela provienen de la zoología: es el caso de la *biología del conocimiento* inspirada por K. Lorenz y de la *sociobiología* fundada por Wilson. Sin embargo, dada la diversa formación académica de ambos sus opiniones difieren, en ocasiones, de modo significativo.

i) Las diversas formulaciones de la teoría de la identidad han penetrado también en el sector más wittgensteiniano de la filosofía analítica para el que cualquier pretendida iluminación de un problema filosófico (si es que estos existen por sí mismos) desde ciencias empíricas es digna de la mayor desconfianza. Para estos últimos autores hay incluso críticas que hacer a las versiones de la identidad que comparten "la inspiración fundamental del fisicalismo, la desastrosa tendencia a confrontar ciencia y filosofía", como ha escrito Wilkerson (1984:183). La decidida voluntad de este grupo de autores para evitar lo que Körner (1984:30) (cita que no supone su inclusión en el mismo) critica, cuando afirma que "no es infrecuente ver cómo una dudosa metafísica se disfraza de descubrimiento científico", les puede hacer caer en afirmaciones que para pensadores de mente más cientificista sólo se pueden hacer si están fundadas, como dice Ferrater Mora, "en un desconocimiento, acaso deliberado, de datos neurofisiológicos" (1979b:42). Resulta, por lo menos, curioso que en el ámbito de una doctrina filosófica como la de la identidad entre mente y cerebro coexistan iniciativas teóricas tan dispares. Ello se debe a que, en cualquier caso, las proposiciones de índole puramente psicológica (en su

sentido más amplio) que deberían servir de apoyo a cualquier clase de identificación, así se base en los supuestos físicos o los de otro tipo, aún no están disponibles. Ahora bien, las distintas tesituras en que han sido desarrolladas las tesis emergentistas y fisicalistas, no impiden una cierta coexistencia de ambas en muchos pensadores, precisamente en la medida en que a través de ellas se concreta la intuición fundamental del materialismo contemporáneo. De modo general, y puesto que el emergentismo proporciona un marco conceptual aún más amplio que el fisicalista, cabe decir que los fisicalistas pueden consolarse con visiones de la biología evolutiva mientras que los emergentistas raramente encuentran algo de provecho en los análisis de los primeros, por cuanto el dominio de su paradigma es receta suficiente para cualquier clase de dificultades. Como quiera que los teóricos de la identidad han trabajado en un marco de entidades teóricamente definidas por su suficiencia, la noción de emergencia debía serles, por definición, innecesaria. Sin embargo, antes que el dualismo cualquier cosa les es más verosímil de modo que, como escribió Feigl, "una teoría que implique emergencia genuina se vería como una alternativa mucho más plausible que el dualismo interaccionista" (Cit. por Polten (1973:267). Popper (Popper, Eccles (1977: 85) recuerda otro texto de Feigl en que este afirma que su teoría no supone la evolución emergente). Así, el recurso a concepciones más o menos evolucionistas no les está vedado. Por ejemplo Smart, uno de los más robustos defensores del *central state materialism*, escribió a propósito de cierto rasgo psicológico (1975:231): "no es sorprendente que los seres humanos posean gran versatilidad. Esto es, precisamente lo que cabría esperar de organismos que han evolucionado mediante evolución natural en vez de ser construidos artificialmente para un fin específico", lucrándose así del paradigma evolutivo en un intento de explicar cuestiones centrales respecto a qué es y cómo funciona la mente humana.

Al contrario, como quiera que los emergentistas explican la mente en el marco de la emergencia de propiedades reales, distintas de las meramente físicas, no tiene sentido para ellos ninguna identidad entre los términos teóricos que describan ambos niveles distintos. No obstante, algunos biólogos emergentistas, de mente particularmente ambiciosa, como Lumsden y Wilson, consideran que el fisicalismo ha proporcionado una filosofía satisfactoria de la mente (1983:76), en la medida en que permite justificar la visión humeana de que la razón "es y debe ser la esclava de las pasiones" o, "en otras palabras, la naturaleza humana y no la razón pura es lo que nos ilumina" (Ibid: 84). No obstante, estas participaciones, otros autores reconocen la incompatibilidad entre ambos paradigmas de modo más o menos explícito. Bunge, como ya hemos visto, es taxativo, y Popper -que encuentra consistente, aunque poco valiosa, a la teoría de la identidad- afirma "su incompatibilidad con los principios darwinianos"[75]. El emergentismo (como teoría filobiológica) eleva a la máxima categoría la noción de mente como órgano. Esto sucede, incluso, en los emergentistas no materialistas; por ejemplo, la crítica de Popper al libro de Armstrong va acompañada del siguiente elogio: "¿Porque considero la parte II en su conjunto como excelente? La razón es ésta: da una descripción de los estados y procesos de la mente vistos desde un *punto de vista biológico*; esto es mirando a la mente como un *órgano*" (Ibid: 94).

Aunque más adelante sea necesario poner en cuestión la propia tesis de Popper -interaccionismo o dualismo emergentista- y el valor que puedan

[75] Popper, Eccles (1977:94). Una afirmación del mismo tipo preside la crítica de Lorenz al reduccionismo de Crick, (1976b: 83). Popper ha sido acusado de no entender bien el punto de vista de la Teoría de la Identidad al confundirla con el epifenomenalismo y considerarla como una forma de correlación. Vid. Bechtel (1991:116,129)

tener las apelaciones al esquema evolutivo para explicar el origen y la eficacia de la conciencia, vamos a realizar una especie de retrato robot de los fundamentos del emergentismo indicando los puntos en que se pueden cuestionar:

1.- La teoría emergentista es una teoría histórica de la mente. Si es que algo explica, su *solución* apunta al problema del origen de la mente no, en ningún caso, al de su naturaleza. ¿Qué más sabemos a cerca de lo mental cuando le suponemos ese origen?: nada en absoluto; ¿en qué sería distinta una mente que no hubiera emergido, de una mente que se originara de acuerdo con la teoría?: no creo que haya ninguna respuesta imaginable a esta pregunta. Solamente en cuanto se asimila la relación entre la mente y el mundo a la relación entre organismo y medio puede tener algún valor la noción de *emergencia*.

2.- La teoría emergentista se refiere a un hecho, la aparición de lo mental, la *fulguración* (Lorenz) de la conciencia. Según esta visión, sucedió en algún momento que a partir de seres vivos de cierta complejidad emergió la conciencia. Si se trata de un hecho, y de un hecho del que no tenemos experiencia directa, es necesario explicar qué razones nos imponen la conjetura de que eso ocurrió efectivamente; pues bien, tales razones -en último término las razones y datos en que se apoya la tesis evolucionista- dependen, en su validez, de que efectivamente se haya producido un hecho tal. Si es cierta la tesis evolucionista de la mente -y no sólo el hecho de su aparición en un instante dado- sucede que el principio rector de su desarrollo es el de la adaptación para la supervivencia. Aparte de la circularidad lógica de este criterio -sobreviven los más aptos, que son los que sobreviven-, (que ha sido subrayada en numerosas ocasiones: Cfr. Waddington (1983b:102 ss), y Popper (1974:73,223)), lo que es difícil

explicar es la función y la autonomía de la mente consciente, entre otras cosas porque dista mucho de estar claro que una conciencia con cierto nivel de autonomía sea un valor de supervivencia (y si no, que se lo pregunten a los árboles milenarios). Es decir, que del examen de la mente misma no se deduce ninguna indicación a cerca de su emergencia. Por supuesto se dirá que tales razones aparecen de modo avasallador si se examina la evolución de la vida. Pero, entonces, la explicación emergentista no añade nada nuevo al problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo puesto que, en todo caso, lo podemos plantear haciendo abstracción de la hipótesis evolucionista. Por contra si tomamos en serio una hipótesis emergentista las razones mismas para tomarlo habrían emergido en alguna situación. Así, si en algún momento hubo una *protomente* (que no la hay) esta debió evolucionar hasta llegar al estado actual (que le permite formular la propia teoría) de modo que la *teoría de la evolución* que nos hace concebir el hecho de la emergencia es una consecuencia de ese mismo hecho. Hay una fuerte circularidad en el razonamiento: ello abona la suposición de que nos las habemos con una teoría filosófica, con una generalización atrevida, y no, por tanto, con ninguna explicación científica cuyos fundamentos estén por encima de toda sospecha.

El emergentismo se nutre de la metáfora del reflejo, de la traslación a la mente de la experiencia de lo que es una impronta física. De ahí nace una doble suposición:

a) En primer lugar, puesto que se concibe a la mente como un órgano, se supondrá que la función de ese órgano (a semejanza de cualquier otro) consiste en una forma de adaptación al *mundo externo*, adaptación que se culmina con la impresión en la mente (vía genes) de los principios más generales de la constitución física del mundo. La mente se entenderá,

pues, como una invención por la que se crea un instrumento cuya actuación cambiará el curso mismo de la epopeya evolutiva al hacer surgir una nueva forma de evolución a la que se llama cultura. Esta metáfora organicista de la mente no está libre de paradojas: de hecho se podría argumentar, como lo hace Polten (1973:61), que la incompatibilidad entre la evidente herencia cultural humana y la imposible herencia de caracteres adquiridos, favorece una distinción neta entre mente y cerebro. Esta historia del saber es muy paradójica; para empezar podríamos decir que, en su virtud, el saber no sólo sería algo que se alcanza tras el no-saber y lo sustituye si no que seria, sin más, un fruto de la ignorancia, una forma de esta dotada de capacidad de supervivencia y de posibilidades de perpetuación (Vid. Saumells (1951:322)). La misma inteligencia racional sería fruto de cierta casualidad, y la pretendida aprioridad de algunos de sus principios no sería otra cosa que la manifestación de una *experiencia genética* almacenada y simbolizada. Formas de razonar de este modo pueden hallarse en Monod (1970:165 ss), S. E. Luria (1975:168 ss), así como en numerosos pasajes de la obra de Lorenz, Pribram y otros biólogos de mente epistemológica.

b) La segunda suposición procede de la admisión de que la forma de operar propia de la mente queda bien descrita con la fórmula de la adecuación. Así la venerable tesis de la *adaequatio intellectus et rei* serviría de soporte a una biologización de la naturaleza del entendimiento. Pero para prestar oídos a esta tesis es necesario que, de modo inconsciente, desdoblemos a nuestra propia mente en dos personajes: la mente subjetiva que es quien se adecúa al mundo y la mente absoluta (identificada con el mundo que nadie necesita contemplar) que nos certifica que esa es la explicación adecuada. Por una maniobra semejante la casualidad (cuya noción expresa simplemente los límites objetivos del

entendimiento efectivo de un proceso mediante la pesquisa inteligente), llega a ser la madre de la inteligencia. Nada tiene de particular este tipo de piruetas cuando se trabaja, desde el principio, sobre la creencia de que, por ejemplo, la Biología se produce (y en cierto modo se explica) a sí misma: tal es la impresión que procuran las siguientes palabras de J. Monod (1970:151): "el día en que el Zihjnanthropo, o cualquiera de sus camaradas, ha usado por primera vez un símbolo articulado para representar una categoría ha aumentado de modo inmenso la probabilidad de que un día apareciera un cerebro capaz de concebir la teoría darwiniana de la evolución".

En todo caso, y aun dando por buena la explicación emergentista, sigue en pie la cuestión de la autonomía y distinción de lo mental. Es decir ¿qué propiedades tiene la mente que no sean reducibles a propiedades del cerebro? Porque parece evidente que si la mente ha evolucionado, también lo habrá hecho el cerebro. ¿No sería que ha habido una *coaparición* de mente y cerebro en el panorama de la vida? En ese caso ¿qué diferencia hay entre el emergentismo y la teoría de la identidad? Es claro lo que ésta última afirma, pero no es nada claro qué razones asisten al emergentista para diferenciar su presunción materialista de otras similares. De hecho, la crítica de Bunge al *reduccionismo* es, en la monografía que este dedicó al tema, muy incompleta y su posición frente a él resulta oscilante. Como comentó Carlos Solís (1980:125), no aclara "cómo entiende el emergentismo, el materialismo o el reduccionismo que parece rechazar primero y aceptar después".

Algunos teóricos de la evolución, se han quejado de que, como nuestros conceptos principales se forjaron antes de que se conociese la filogénesis, resulta difícil acoger en ellos todo su significado (Vid. Lorenz (1976b:26).

En la medida en que suceda algo así no servirá de disculpa, sin embargo, para ocultar el hecho de que la suposición evolucionista añade en concreto muy poca luz a determinadas cuestiones. En el fondo, el lenguaje de la genética puede muy bien prescindir de esa luz como, por supuesto, el lenguaje de la física. Así que, salvo que se recurra a la evolución emergente como piadoso manto para tapar nuestras concretas ignorancias, la cuestión de la materialidad o la inmaterialidad de la mente, debería plantearse al margen de la muy razonable hipótesis evolucionista para explicar la diversidad de las especies. La historia evolutiva es, sin embargo, una vieja y seductora historia. Ahora se nos presenta en su versión neodarwinista, acicalada con los avances de la genética. Tal vez así resulte aún más impresionante, pero su capacidad de iluminar el problema de la naturaleza de lo mental no ha aumentado significativamente. ¿En qué se apoya la supuesta iluminación de lo mental en base a las afirmaciones de gran formato de los evolucionistas?

Por un lado, el emergentismo se ampara en una explicación causal, muy eficaz en el mundo práctico, según la cual algo así como *el origen de lo uno a partir de lo otro*, es un esquema que ordena la diversidad de los elementos de un proceso cualquiera, confiriendo una cierta justificación a la existencia de determinados efectos. Mas, la aplicación de ese esquema al problema mente-materia, no es sino la generalización de un prejuicio, puesto que no hay ninguna experiencia previa a partir de la cual puede generarse un *hábito* que soporte la analogía y la lógica misma de la explicación. Aquello que viene a suplir esa experiencia que echamos en falta es, precisamente, la constatación de que nuestra vida psíquica se origina a partir de un desarrollo biológico del que no tenemos -cada uno de nosotros- ni experiencia directa, ni memoria precisa. Como nuestra conciencia personal, ha comenzado a partir de nuestra vida infantil, de un

modo que difícilmente podría contarse, estiman algunos que cabe extrapolar al ámbito de lo mental en general ese tipo de aparición a partir de lo vivo. Es un claro ejemplo de traslación antropomorfista, por el que se obtiene una suerte de ley de Haeckel invertida: la filogenia imitaría a la ontogenia, y la mente habría emergido en un determinado nivel de desarrollo de la vida. En realidad, el emergentismo es algo así como una *proposición protocolar* en la que se apoya una visión más general de la naturaleza límite y funciones del conocimiento, elaborada por quienes sostienen una visión biologista del mismo. Es el caso, por ejemplo, de lo que se conoce con el nombre de *gnoseología evolutiva*. De ella ha escrito, lapidariamente, Reinhard Low (1984:316): "la gnoseología evolutiva soluciona todos los viejos problemas metafísicos apelando al recurso de *declararlos" resueltos*". Karl Popper ha explotado abundantemente explicaciones de matriz emergentista para fundamentar, sin embargo, una visión dualista o, aún mejor, trialista. En su intento de defender la autonomía de cada uno de sus *tres mundos*, el emergentismo le suministra un apoyo *empírico* al garantizar un reino de autonomía a la novedad de la vida. A Popper parece bastarle con esto, puesto que se declara agnóstico en asuntos de mayor significado espiritual (1977: VIII). Esta postura de Popper resulta, a mi modo de ver, inconsistente y confusa:

a) Da a entender que un mentalismo más preciso, sólo se puede fundar en motivos religiosos.

b) Exagera la capacidad explicativa de la teoría de la evolución, véase el siguiente texto (1974:231): "la teoría evolucionista... suministra una solución inmediata... al problema cartesiano clásico del cuerpo y la mente... haciendo unas consideraciones en torno a la evolución y, por tanto, acerca de las funciones de la mente o conciencia.

Hemos de suponer que la conciencia se desarrolla a partir de un pequeño punto de partida; tal vez su primera manifestación sea una vaga sensación de irritación experimentada cuando el organismo ha de resolver un problema como el de sacudirse de encima una sustancia irritante. Sea como sea la conciencia tomará un significado evolucionista -un significado cada vez mayor- cuando empiece a *anticipar* modos posibles de reacción: posibles movimientos de ensayo y error con sus posibles resultados". Ahora bien, cualquiera que haya leído la obra en que esta cita se contiene, no dejará de experimentar una sensación de rechazo hacia esta tesis, si su acuerdo con el talante popperiano le permite recordar las buenas razones que el filosofo exhibe contra lo que llama *teorías del niño pequeñito*, unas páginas atrás (Ibid:216). La opción que Popper concede al paradigma evolutivo, muestra un buen ejemplo de lo que se podían llamar *teorías del escozor mínimo*, parodiando al propio Popper. La tesis popperiana sobre la autonomía del mundo III parece poco compatible con los esquemas emergentistas de modo que, al final, la asunción de estos no evita que, para los materialistas, la posición popperiana "resulte incompatible con la ontología de la ciencia" como ha escrito Miguel Angel Quintanilla (1981:151). Así, el emergentismo no sirve para explicar la autonomía ontológica de lo mental, pero sirve espléndidamente para justificar la diferencia que el materialista no tiene más remedio que admitir.

3. El funcionalismo.

El término *funcionalismo* figura con una amplia variedad de usos en el Diccionario de Ferrater Mora. Entre las doctrinas funcionalistas en diversas áreas del saber, se menciona un *funcionalismo psicológico*,

desarrollado por James Rowland Angell fundador de la llamada *escuela de Chicago* y maestro que fue de J. B. Watson. Según Ferrater (1980: II, 1302), Dewey mismo compartió algunas de las ideas de estos psicólogos que concebían las actividades mentales como "modos de actuar en el mundo, adaptándose a la realidad y conformándola para satisfacer las necesidades del organismo". Ferrater no menciona, sin embargo, la tendencia funcionalista en el análisis del problema mente-cuerpo: sin duda ello se debe a dos factores concurrentes, la extrema juventud del uso de tal rótulo en la filosofía de la mente y el hecho de que un funcionalismo sea, al menos en alguna medida, dependiente del otro. La posición funcionalista, en el problema que examinamos, es efectivamente muy reciente, aunque sus raíces conceptuales se sitúen en los comienzos de la segunda mitad de nuestro siglo. Veamos algunas características generales de esta tendencia:

1) El funcionalismo es una posición autónoma y original en la teoría de la mente y tal vez la más extendida entre los distintos especialistas con intereses en esta cuestión; como dice Churchland, "en el momento en que se escribe este libro (1984) el funcionalismo constituye probablemente la teoría de la mente más ampliamente aceptada entre los filósofos, psicólogos cognitivos e investigadores en el campo de la inteligencia artificial" (1992:67). Así como el emergentismo surge en las doctrinas evolucionistas y la teoría de la identidad depende de posiciones fisicalistas, el funcionalismo es una posición formulada originalmente en el caldo de cultivo de la discusión filosófica y metateórica sobre los conceptos mentales y su relación con la realidad física y el comportamiento observable. Rompiendo las barreras establecidas, el funcionalista intenta compatibilizar mentalismo (por oposición a conductismo) con materialismo (puesto que rechazará el dualismo).

2) De hecho, la tendencia funcionalista, al menos tal como aparece en los escritos de Hilary Putnam y de Jerry A. Fodor, se constituye a la vista de un diagnóstico de fracaso con respecto a la teoría de la identidad. Por ejemplo Fodor hace una presentación del funcionalismo que reza: "el funcionalismo es una noción difícil, y una manera de abordarlo es reseñar las deficiencias de las filosofías dualistas y materialistas de la mente, a las que pretende reemplazar". Hilary Putnam, por su parte, ha escrito lo siguiente: "el problema cuerpo-mente se ha tratado exhaustivamente en los últimos treinta y tantos años, pero me parece que los análisis no han sido fructíferos... "The concept of Mind" realmente no ha convencido a nadie... y Herbert Feigl me informa que el mismo ha abandonado su bien conocida *teoría de la identidad* de la relación mente-cuerpo"[76].

3) La tesis central de la concepción funcionalista tiene a primera vista un aspecto metodológico que inmediatamente implica, sin embargo, una identificación de *actividad mental* con *proceso lógico de símbolos* de carácter ontológico. Como ha escrito Fodor (1981:62), "para la concepción funcionalista, la psicología de un sistema no depende del barro de que está hecho (células vivas, elementos metálicos o energía espiritual) sino de cómo está estructurado y organizado ese material". Por ello, el problema mente-cuerpo -es la gran suposición funcionalista -, se verá iluminado por el análisis del trabajo de los dispositivos que procesan información. "El

[76] Vid. (1981:62); igualmente en (1980:156-157), donde reconoce que la noción de equivalencia funcional es poco clara. La cita de Putnam es en (1975:219). El mismo Putnam ha dejado de ser *funcionalista*, como manifiesta, entre otros sitios, en el cápitulo 6 de "Representation and reality" (1988b:98) al calificar a "Philosophy and our mental life" como su "última obra funcionalista", en la que, sin embargo, ya manifestaba su preocupación por la "autonomía de nuestra vida mental"(1975b:291). Es sobre esa base sobre la que se han levantado sus reticencias sobre la IA que le han llevado a decir que "algunas de las cosas por las que la IA ha obtenido crédito...es tanto o más debido a los descubrimientos de los inventores de hardware que a cualquier cosa pueda llamarse un descubrimiento de la IA" (1993:307). Sin embargo, Putnam sigue pensando (1988b:4) que "a certain way of thinking about meaning and about the nature of mind is fundamentally misguided".

problema del robot se vuelve casi obligatorio para el filósofo de la mente" escribió Putnam (1975:220). La forma de pensar funcionalista, que independiza los eventos mentales de su base fisiológica, parte de la evidente imposibilidad de sostener una identidad entre la constancia de una sensación en un intervalo suficientemente pequeño de tiempo, y la cierta modificación, en ese mismo periodo, de los estados neurológicos. Así, no puede haber una identidad, reductivamente expresada, (lo que quiere decir que el materialismo sería *contingentemente* falso), por lo que la materialización ha de basarse en una identificación funcional entre diversos estados neurológicos y estados mentales (esto supone una aceptación del argumento Mehl-Sellars, que Bunge denomina *objeción granular* (Vid. Fodor (1980:154-155) y Bunge, M. (1980a:13)).

4) El funcionalista caracterizará, pues, los aspectos lógicos del problema de la mente como aspectos inherentes a cualquier sistema que satisfaga cuatro características: usar un lenguaje, ignorar, inicialmente, su propia constitución material o *hardware*, tener órganos sensoriales, y tener capacidad de estudiar su propia realidad física (Vid. Putnam (1975:222)).

5) El funcionalista renuncia, pues, a plantear el problema de la conciencia y se vincula únicamente a análisis de comportamientos. Persuadido de que el problema de las otras mentes (incluso de las mentes de los robots) no tiene salida, entiende que la cuestión de la conciencia depende de una *decisión* (de llamar a alguien, o no, consciente) y no de un *descubrimiento* (que es imposible).

6) Los rasgos típicamente mentales de cualquier *estado* (según la tradición de la filosofía de la mente en que se mueven los funcionalistas) son fundamentalmente dos: el contenido intencional y el contenido cualitativo.

Para el primero los funcionalistas creen tener una solución válida, puesto que también los símbolos e inscripciones poseen contenido intencional (semántico), y éste puede explicarse funcionalmente: "la idea de que las propiedades semánticas de las representaciones mentales están determinadas por aspectos de su papel funcional se halla en el centro del trabajo habitual en las ciencias del conocimiento", como ha escrito Fodor (1981:75). Para este autor, sin embargo, el contenido cualitativo sigue constituyendo un auténtico problema (que ejemplifica con el célebre *espectro invertido*), opinión que no parece compartir el Putnam (1975:139) que afirma que "todo argumento filosófico que haya sido empleado en relación con el problema de la mente y del cuerpo, desde el más antiguo e ingenuo (por ejemplo, *se ve* simplemente que los estados de conciencia son diferentes de los estados físicos) hasta el más sofisticado, tiene su exacta contraparte en el caso del *problema* de los estados lógicos y estructurales en las máquinas de Türing".

7) No sólo se ha abandonado este último aspecto en el estudio funcionalista. La metáfora del computador (otro *perceiving apparatus*) tiende a olvidarse del *mundo exterior*. Como ha escrito Manuel Garrido (1985:11), "el modelo computacional deberá afrontar, como el *cogito* cartesiano, el problema de salir de la cárcel del solipsismo y encontrar la conexión con el mundo". La metáfora de la máquina sirve para analizar la inteligencia -o el comportamiento inteligente- pero no nos dice nada de la relación entre mente y mundo. Los funcionalistas han venido a la luz siguiendo dos inspiraciones: la idea de Türing de que una máquina podría llegar a pensar[77] y el análisis wittgensteiniano-ryleano de lo mental.

[77] Searle: "My own view is that *only* a machine could think, and indeed only very special kinds of machines, namely brains and machines that had the same causal powers as brains. And that is the main reason strong AI has had little to tell us about thinking, since it has nothing to tell us about machines" (1980:372). Putnam (1988b:133) comenta a propósito de Searle, "he asserts that intentionality will be

Ambos modos de acercarse a lo mental son metodológicamente muy potentes, pero su propia potencia puede ser desorientadora: en el fondo, ambas conducen a la melancólica conclusión de que simplemente se trata, al hablar de lo mental, de caer en un *juego lingüístico*. Como escribió H. Putnam (1985:100): "la lección según creo, está bastante clara: ya no es posible creer que el problema mente-cuerpo es un problema teórico auténtico, o que una solución al mismo proyectaría la más pequeña luz sobre el mundo en que vivimos".

La visión funcionalista ha sido objeto, desde otros puntos de vista, de dos críticas: restringir (tras los pasos de Hobbes) la razón al puro cómputo, lo que tiende a hacer que se olvide que lo que se supone sean meras limitaciones tecnológicas, tal vez sean, en un plano más hondo, limitaciones de la tecnología, como lo ha sugerido H. L. Dreyfuss (1975:217) (pueden verse los comentarios de Xirau (1975:180 ss)).

En segundo lugar olvidar datos cuya consideración seria pertinente respecto a lo mental: esto es lo que expresa la crítica en que resume Bunge nueve objeciones previas (1980a:63), "los modelos del cerebro como computador son cajas negras que se olvidan de especificidad biológica del cerebro, de sus componentes, de su evolución histórica: no nos dicen que les hace funcionar".

Examinaremos brevemente ambas objeciones. En primer lugar, la investigación de los sistemas de tratamiento de la información ha logrado poner en claro que algunas de las características que se consideran exclusivas de los seres vivos pueden ser incorporadas en sistemas

---

explained in terms of the physical chemistry of the brain...Needless to say, he gives no details".

artificiales. Así, la aptitud reproductiva, el aprendizaje, el comportamiento intencionado son, entre otros, rasgos de conducta que pueden ser introducidos como especificaciones en diversos mecanismos puestos a punto por los ingenieros de sistemas; por esta vía, se ha progresado, indudablemente, en la creación de dispositivos que producen tanto mayor asombro cuanto mas se ignora su anatomía electrónica y su fisiología informática. La inteligencia artificial progresará aún más, a no dudarlo, hasta producir equipos que superarán la capacidad humana casi en cualquier aspecto. Es hasta posible que se construyan robots de forma humana -los androides de la literatura o los *replicantes* magníficamente visualizados por Ridley Scott en "Blade Runner"- cuya semejanza a los hombres ordinarios sea tan grande como se quiera imaginar.

Ahora bien, si queremos confundir a cualquiera de esos *aparatos* (cuando lo sean: no será el caso de los *replicantes*) con una persona tenemos que confundir, previamente, algunas de sus funciones, que ya están disponibles, con sus análogas humanas. Tomemos el ejemplo de la memoria y el de la capacidad de resolver problemas. La confusión de la memoria humana con la memoria informática, es fruto de un deficiente análisis de aquello en que consiste la capacidad humana de evocar el pasado. Lo que un sistema puede hacer, no es otra cosa que acceder a sus registros y mostrar algo que en ellos se contiene, de modo que su memoria es esencialmente metafórica, a no ser que consideremos seriamente que la *memoria* de la Biblioteca del Congreso de Washington es muy grande. Cuando los humanos recordamos algo, lo hacemos presente a nuestra conciencia, y aunque pueda ser necesario un archivo previo (o la llave de algo muy distinto), el recuerdo efectivo es un acto de naturaleza intencional y consciente perfectamente diferente de un archivo de naturaleza física. Por otro lado, nada indica que lo que funcionalmente es

usar una memoria informática tenga ningún parecido con lo que el cerebro hace cuando un hombre recuerda, ya que la neurofisiología parece algo más complicada que la ingeniería electrónica (que imita el comportamiento consciente del hombre que trata de recordar o buscar algo: definición de lo que se busca, examen de los lugares posibles en orden lógico y operativo, comparación de lo buscado y lo que hay, fin de la operación). Las máquinas tienen archivo y pueden usarlo, pero la naturaleza de esa acción nada tiene que ver con el recuerdo, aunque imite los pasos del proceso secuencial de búsqueda o de evocación consciente, de lo que, curiosamente, hacemos cuando no tenemos memoria de algo.

Cuando una persona inteligente se enfrenta con un problema lo considera, en primer lugar, en su globalidad, lo ve, por así decir, a vista de pájaro. Además lo integra en su visión completa, le da cierto sentido; solamente después de esa operación lo ataca de manera analítica. A lo que parece, las máquinas proceden de un modo notablemente distinto: no parten del objeto (puesto que no lo contemplan) sino de sus propias capacidades analíticas. Lo último que hace un buen jugador de ajedrez, es lo que comienzan haciendo los programas que permiten la práctica de ese juego. Sin duda que el procedimiento de escrutinio exhaustivo de todas las posibilidades es, en muchas ocasiones, más eficaz que la inteligencia intuitiva, pero también es más eficaz medir con metro que hacerlo a ojo (sin que a nadie se le ocurra asegurar que el metro tiene buena vista). Como ha dicho K. Gunderson (1962:95) es un error de principio afrontar las cuestiones acerca de si algo reflexiona, piensa, etc. fundándose en los resultados de su acción. La metáfora del computador resulta, pese a todo, seductora aunque su seducción comporta un coeficiente de superchería muy significativo. Para quienes sean materialistas las limitaciones de la tecnología presente no deberían significar una dificultad en sí misma.

Algunos autores, es de suponer que el primero de todos fue Isaac Asimov (1983:83 ss), han sugerido que las máquinas nos sucederán en el dominio de la Tierra y colonizaran el espacio (pero no en nuestro nombre, porque a su debido tiempo se derogarán las "leyes de la robótica", probablemente con tanta facilidad como fueron promulgadas). Así, vendría a suceder que tras la evolución de la serie animal y la evolución cultural las máquinas habrían arrebatado el protagonismo al hombre. Aunque todo esto pueda parecer más o menos molesto o fantástico, a nuestro modo de ver, no hay argumento materialista que pueda impedirlo.

La segunda objeción al programa funcionalista es pertinente al poner de manifiesto el carácter puramente formal de las consideraciones sobre lo mental, que por decirlo con palabras de Smullyan, "es todo lo concreta que pueda ser una entidad" (1989:197). Dicho de otro modo, nadie llega a pensar de modo funcionalista si realmente examina los fenómenos que pretende explicar (Vid. Searle (1983:263)). El reciente libro del físico y matemático Penrose (1989:447) dice contra los partidarios de la IA "fuerte" (quienes piensan que realmente las máquinas piensan) que "algo esencial se pierde desde cualquier descripción puramente computacional", para concluir luego que "la conciencia me parece un fenómeno importante y no puedo, simplemente, creer que es algo que accidentalmente aparece en una computación complicada".

Hay un olvido de cómo en realidad somos, de cómo es nuestro cuerpo y nuestro cerebro, y una logificación y verbalización absolutamente desmesurada de problemas mucho más reales y complejos. Desde otro punto de vista, puede decirse, sin embargo, que la crítica revela, más bien, una notable incomprensión interdisciplinar. El funcionalista considera que en cuanto pueda simular la irritación y el reconocimiento tiene tanto

derecho como cualquiera a llegar tan lejos como precise. Si se le niega, será por un prejuicio dualista disfrazado de bioquímica, que no tiene derecho a escatimar a una clase de materia lo que tan generosamente concede a otra.

Hemos examinado someramente tres aproximaciones al problema de lo mental que representan las principales proposiciones de los partidarios del materialismo, aunque, como dice Nagel (1981:391), "every reducionist has his favourite analogy from modern science". En todos los casos hay un rechazo del dualismo y una identificación de lo mental con alguna clase de objeto, filtro o aparato. Es curioso notar que el dualismo se reintroduce en algunas concepciones en forma de oposición componente-sistema o bien hardware-software. Igualmente, hay que descartar que la *reducción* que cada solución propone no afecte de igual modo a cada uno de los distintos aspectos de las concepciones tradicionales de lo mental.

La teoría de la identidad, y los funcionalistas, no saben qué hacer con los contenidos inmediatos de la conciencia (aspectos cualitativos, "raw feels", sensaciones, cualidades secundarias), mientras que estiman cosa sencilla reducir lo que es la inteligencia; en la misma medida que incluso los propios "mentalistas" o "neo-dualistas" han aceptado el esquema postcartesiano, se produce una curiosa circunstancia para el que esté un poco familiarizado con la filosofía clásica y que está muy bien reflejada en el siguiente texto de Kim, "mientras que para Platón, los pensamientos racionales eran las actividades paradigmáticas del alma, los hechos tan menudos como picores, dolores de muelas y punzadas están ahora entre los típicamente mencionados en la discusión filosófica como eventos mentales" (1971:336).

Los emergentistas, por su parte, no tienen gran problema con las sensaciones puesto que toda la historia comienza con la célebre irritación del protozoo, pero han de cometer ingente petición de principio para explicar la intencionalidad, ya que como reconoce el sociobiólogo E. O. Wilson (1970:113), "el misterio cardinal de la neurobiología no es el amor por sí mismo o los sueños de inmortalidad sino la intencionalidad" (Cfr. Waddington (1963a:188).

En aras de la voluntad de acuerdo con la ciencia, se nos sugieren modelos distintos para llevar cabo la materialización de la mente: la física, la biología, la lógica o la tecnología informática. Sin embargo, tales ciencias no actúan exactamente como modelos, sino como pretextos para realizar una identificación que se apoya previamente en una ontología materialista como, en nuestra opinión, se ve muy claramente cuando se examinan los criterios de identidad que se proponen y que resultan ser algo más que pruebas de una tesis: su mera expresión en distintos lenguajes.

VI. PARA UNA TEORÍA DE LA MENTE

> I regard the mind-body problem as wide open and extremely confusing.
> S. Kripke (1980:155n)

Decía Ortega y Gasset (1975:35), recordando un tema sofístico, que buscar es una operación en cierto modo paradójica porque buscamos aquello que no tenemos, aunque, en cierto sentido, lo tenemos ya. Esa sensación se acrecienta cuando lo que tratamos es de indagar acerca de nuestro conocimiento. En cierta forma, nada es tan sencillo como admitir la evidencia del saber y la experiencia de cada cual puesto que incluso para poner en duda su valor hemos de darla, de algún modo, por sentado; el problema comienza cuando -obligados por el carácter cambiante de nuestros actos conscientes, por el contraste con las opiniones y creencias de los demás, por la obvia insuficiencia de nuestras ideas, por el reconocimiento de lo mucho que ignoramos, en suma,- tratamos de establecer las auténticas dimensiones y límites de lo que sabemos. Parece razonable que, puestos a la tarea, los primeros intentos de poner algún orden en nuestro saber se funden en consideraciones acerca de lo que podríamos llamar "la dificultad del objeto", mediante la simple constatación de que hay realidades de las que algo sabemos y otras de las que no sabemos nada. Esa fue, al menos, la actitud de los primeros pensadores griegos a los que no se les ocurrió qué reflexiones del tipo "yo sé que sé" pudieran contribuir a afinar el conocimiento.

Para ellos, la pregunta por el alma, aún reconociendo su relación con el saber, no significaba de ningún modo una reflexión de segundo orden, sino una investigación perfectamente "cosmológica" como puede comprobar cualquiera que relea las explicaciones aristotélicas en el *Peri Psyché* (y especialmente desde 402 a hasta 412 a).

Sin embargo, el concepto moderno de alma se adscribió a una consideración de la distinción entre sujeto conocedor (y, ante sí mismo, transparente) y objeto ignoto. La historia de las múltiples circunstancias y condicionantes culturales que favorecieron esta revolución está llena de interés, y las consecuencias alargan su poderoso influjo hasta nosotros. A nuestro entender, sólo en el presente siglo se han puesto de manifiesto de modo constante -sin duda bajo la influencia de Hegel, a quien Sellars llamó "el gran enemigo de *lo dado*", las limitaciones intrínsecas de ese planteamiento, tanto en los ambientes analíticos (la crítica del programa empirista), como en otras filosofías (Bergson, Whitehead, Bachelard, etc.). Tanto por esta última razón, como porque cualquiera de las teorías materialistas de la mente examinadas dependen del paradigma cartesiano, será necesario apartarse de él para poder avanzar en una teorización de la suficiencia ontológica de lo mental.

Cualquier intento de contemplar de modo ordenado y claro los numerosos problemas imbricados en la discusión relativa a la naturaleza de lo mental y a sus relaciones con el mundo, es de una dificultad casi insuperable. Continuamente se ha de combatir la sospecha razonable de no estar haciendo otra cosa que enredar con "la estructura lógica de los anticuados y curiosos fragmentos de discurso que los filósofos presentan como *argumentos*, como ha dicho H. Putnam (1975:232), y teniendo, en todo caso, la difícilmente justificable ambición de abrirse paso en una cuestión

que, en palabras de Ferrater Mora (1979b:44), "ha provocado miles, sino millones, de páginas, muchas de ellas extremadamente sutiles, aunque ninguna, como es de presumir, concluyente". De acuerdo con ello, y con el propio Ferrater, "es un descaro pretender reducirla a unos cuantos párrafos". La única disculpa posible, está apoyada en la convicción de que puesto que, como dice Keith Campbell (1970:125), "estas cuestiones no están cerradas. La Filosofía no está acabada", tal vez pueda ser útil ensayar una combinación distinta de intuiciones y discurso persuasivo.

Nuestra situación histórica es muy diferente a la cartesiana. Las razonables dudas que se ciernen sobre muchos de los fundamentos lógicos de la cultura occidental, hacen que sea necesario pensar de nuevo, y que la apuesta cartesiana por la certeza se deba considerar como un pecadillo juvenil de la filosofía. Sin embargo, fue precisamente esa apuesta la que llevó al trastero las especulaciones tradicionales sobre la naturaleza del alma, tal como lo ha visto Rorty (1980:61): "el cambio cartesiano desde la mente-como-razón a la mente-como-escenario-interno no fue el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas sino el triunfo de la búsqueda de la certeza sobre la búsqueda de la sabiduría".

Es precisamente esa apuesta por la certeza la que ha privilegiado ciertas aproximaciones que olvidan aspectos decisivos de la realidad, que sustituyen la efectiva complejidad de las cosas por una serie de esquemas útiles pero insuficientes. Las tesis materialistas acaban por sostenerse mediante alguna combinación de las siguientes presunciones, cuya discusión permite aflorar un auténtico arsenal de hechos y problemas que, contra lo que dice Putnam (1985:63), ("los diversos temas y enigmas que constituyen el tradicional problema mente-cuerpo son de carácter enteramente lingüístico y lógico: los escasos "hechos" empíricos,

cualesquiera que estos sean, que puedan darse en esta área apoyan tanto una concepción como otra"), en ningún caso pueden reducirse a la pura condición de cuestiones verbales:

a) La complementariedad de los distintos argumentos reduccionistas, conductistas, emergentistas, y funcionalistas.

b) El olvido de las cuestiones acerca del alma que se discutían con anterioridad al racionalismo (por ejemplo, la naturaleza propia de la memoria o del entendimiento, de los que Aristóteles (1978:155) escribió "la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma", "el intelecto, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción".

c) La aceptación de la identificación entre mente y sujeto, presente en el análisis cartesiano, y la posterior materialización del sujeto.

d) El análisis reductivo y edificativo del conocimiento que pretende la descomposición del mismo en elementos de carácter supuestamente primario (fruto de la confusión entre objeto teórico y objeto práctico).

Los puntos de sutura entre los distintos modelos de materialización ofrecen, a nuestro entender, las siguientes dificultades:

1) Aun cuando se suponga que el análisis fisicalista (de Smart y Armstrong, por ejemplo) de las sensaciones es suficiente (olvidando las dificultades del "argumento Mehl-Sellars") éste no es acumulable con el resto del programa conductista.

2) Si se supone, por contra, que el análisis fisicalista de las sensaciones en cuanto procesos cerebrales es insuficiente, su concepción como disposiciones a comportarse (en la misma línea que se piensa a la percepción como la adquisición de una creencia) se aparta por completo del programa fisicalista para incluirse en el conductismo de tipo ryleano (cuyo materialismo es muy de otro tipo).

3) La reducción fisicalista de los aspectos más relevantes para la noción clásica de la mente (esto es, no la que los fisicalistas atribuyen a Descartes, sino la que Descartes comparte con los pensadores antiguos), es decir, las intenciones, creencias, actos de pensamiento, etc. se basan en una supuesta analogía estructural, entre pensamientos y configuraciones neurales, que es una hipótesis meramente imaginada (compartida por las materializaciones de los emergentistas) y que, si no resulta contradictoria, simplemente expresa la creencia en la identidad entre pensamiento y lenguaje, y que éste, en cuanto fenómeno macrofísico, no puede contradecir la inmutabilidad de las leyes naturales (esa noción sobre cuyo carácter histórico ha llamado la atención Prigogine (1982:50)).

4) El tratamiento funcionalista de los pensamientos (tomándolos, como "elementos que concebimos a base de los papeles que desempeñan", por decirlo en palabras de Sellars (1971:43) no encuentra residuos cualitativos en los mismos precisamente porque los considera, por así decir, desde fuera, como pensamientos sin sujeto alguno. Sean cuales sean los méritos de este programa funcionalista, no es, desde luego, un programa aplicable al pensamiento en sentido subjetivo, aspecto éste pertinente, sin ninguna duda, al análisis mente-cuerpo. Del mismo modo, la interpretación de la intencionalidad como "el papel que desempeñan en un contexto más

amplio" (Rorty, 1980:27) excluye la intuición relevante de que la intencionalidad es primariamente una cualidad de los llamados aspectos fenoménicos, por lo que sólo un sujeto podría tener "intenciones", al sustituirla por la suposición de que "el contexto intencional" se ilumina a sí mismo, (esto es, sin que nadie lo vea como tal contexto). Esta estrategia vale tanto como la afirmación de que el mundo existe por sí mismo, (lo que nada garantiza en orden a que nosotros lo sepamos), por tanto, las tentativas funcionalistas fracasan como fórmulas de reducción de la "conciencia inteligible" a alguna propiedad o conjunto de propiedades físicas. A base de entidades físicas se pueden construir dispositivos inteligentes (no sólo inteligentemente hechos, sino cuyo funcionamiento sea inteligente) pero no parece claro que esa inteligencia tenga mucho que ver con lo que hacemos al comprender.

5) A nuestro modo de ver este modelo de tratamiento del pensamiento se nutre de la persistente tendencia a considerar los fenómenos conscientes bien como inexistentes, bien como inaccesibles, que se funda, en último término, en la contraposición cartesiana entre conciencia y extensión. Así, implícitamente, se admite la siguiente cadena deductiva:

a) La conciencia sólo puede ser una sustancia no física.
b) No existen sustancias no físicas, pues no hay nada fijo ni permanente en la "intuición interna" que pueda soportar la sustancialización.
c) Luego no existe la conciencia como algo distinto (o, simplemente, no existe).

Ahora bien, como es muy difícil negar el pensamiento consciente a las personas (aunque puede parecer más fácil negarlo a los animales porque, a

la postre, en algo habría de tener razón Descartes) quedan dos posibilidades teóricas:

a) Identificar pensamiento con lenguaje y lenguaje con cerebro puesto que el lenguaje es un fenómeno público observable (y además, macroscópico).

b) Identificar conciencia con plasticidad (siguiendo la sugerencia de Locke de que el alma es como la hoja de papel en blanco), de modo que las formas y propiedades del mundo se inscriban en el cerebro.

La primera posibilidad es la que explotan los funcionalistas y los fisicalistas y la segunda los materialistas emergentes. En ambos casos la conciencia aparece como un fenómeno redundante y gratuito que, por tanto, carece realmente de interés.

Como dice Donald R. Griffin (1986:38), una autoridad en el pensamiento consciente de los animales, "si alguna opinión científica ha obstaculizado la investigación de temas importantes, esta opinión es el tabú conductista que prohíbe considerar las experiencias conscientes de los animales y de los hombres". Este conductismo resultante del cartesianismo lleva a posiciones que chocan frontalmente con nociones que se van abriendo paso, bien que lentamente, en la explicación científica de la conducta animal. Así Bunge se ve obligado, por su identificación de mente con "sistema neural plástico", a negar vida mental a invertebrados, peces, anfibios y reptiles, pasando por alto "la abundancia de datos que demuestran que en muchos casos la conducta de estos animales es plástica y versátil"(Ibid: 18). Por otro lado, la cerebralización de la conciencia impide considerar la razonable conjetura de que, dada la economía del pensamiento consciente, "los animales de cerebro relativamente pequeño

pueden tener mayor necesidad de pensamiento consciente sencillo que los animales dotados de un kilo o más de materia gris" (Ibid: 19).

6) La interpretación evolucionista -aun cuando se considere sin más un hecho- no explica nada de lo que se supone que explica. Es frecuente que cuando un materialista se vea en apuros recurra a la "evolución". Pero, si se siente satisfecho con el recurso podía haberse ahorrado los apuros. La aplicación del paradigma evolucionista al problema de la mente sirve únicamente para forzar una "naturalización" de la conciencia si es que previamente se supone que esta es una entidad no natural. Este concepto está implícito en afirmaciones tales como "el darwinismo derrotó al dualismo cartesiano" o al suponer que "tenemos una resistencia cultural heredada a tratar la mente como fenómeno biológico" como hace Searle (1985:14).

Al margen de las peripecias de la historia conceptual, la correlación entre mayor conciencia y mayor complejidad física es claramente anterior al darwinismo y no resuelve por sí sola los problemas que hemos de plantearnos en relación con la mente y la conciencia.

Ha sido, una vez más es menester subrayarlo, la suposición de que "mentalismo" era un sinónimo de "sobrenaturalismo" la que permite suponer que la evolución biológica nos aclara algo acerca de la naturaleza de lo mental.

Cabe advertir que la síntesis de estas aportaciones -de orígenes, significados y metodologías diversas se logra en un matraz muy peculiar cuya estructura se pretende está diseñada por la ciencia misma. Naturalmente esta es una pretensión fundada únicamente en la suposición

de que disminuir el número de entidades en las que se confía como soportes de la realidad es siempre una estrategia justificada. Sin embargo, aun dando por supuesto que no sea necesario contar con una sustancia mental (para lo que sería suficiente desestimar el concepto de sustancia) no puede condenarse un aspecto cualquiera de la realidad por el hecho de que sea resistente a un cierto tratamiento metodológico y conceptual: los prejuicios metodológicos no sólo implican malas soluciones sino ocultamiento de verdaderos problemas.

En realidad, los materialistas (cuando han hecho filosofía) han tendido más a una tarea crítica que a una exposición directa. Su crítica se ha ejercido sobre dos aspectos complementarios: la afirmación de que no hay necesidad de realizar ciertas suposiciones (y, según ellos, cualquier proposición sobre lo mental implica el tipo de suposiciones innecesarias) y la denuncia de la esterilidad real de las explicaciones mentalistas. En este último aspecto el materialismo ha tratado de reescribir la historia de la filosofía buscando, por así decir, la nobleza de sus antecesores en el descrédito de sus oponentes.

El dualismo ha sido, de este modo, presentado como *doctrina oficial* lo que suele considerarse un estigma vergonzoso (aunque en menos sitios de los que se supone). Sin embargo, reducir el análisis de los problemas a la formulación que de los mismos se ha dado en algún determinado contexto o época, no es nunca un intento suficiente si de lo que se trata es de algo más que de hacer historia. Entender que la crítica del cartesianismo es lo mismo que la desaparición del problema de la mente puede considerarse como un caso de *ignoratio elenchi*. Desde luego, si no hubiera existido Descartes no existiría el problema cartesiano pero si este último se refiere a algo y no es un simple malentendido, su solución nada tiene que ver

como tal con la crítica al pensamiento de Descartes. Richard Rorty ha escrito un espléndido libro para defender la tesis de que la *invención de la mente* por Descartes y la *constitución de la epistemología* por Kant representan un paradigma filosófico superado (como consecuencia del descubrimiento de la confusión existente entre *explicación* y *justificación*, o entre *tener un antecedente causal de conocer* y *conocer*, o bien entre *conocimiento de* y *conocimiento de que*) desde el momento en que se considere al conocimiento como una relación entre personas y proposiciones (como una *creencia verdadera justificada*) y no como una relación entre personas y objetos. Pues bien, al entender de Rorty en ese análisis se pasa por una premisa intermedia según la cual no existe nada a lo que se debe llamar *problema mente-cuerpo*. En nuestra opinión, por el contrario, lo que demuestra Rorty -por lo demás brillantemente- es que el problema de la mente no tiene nada que ver con su debelación de la epistemología. Tal vez este desacuerdo con Rorty (1980:123) se deba a no creer que se pueda "saber qué pensamientos pasan por la mente de un hombre sin entenderlos". En tal caso,

1) ¿Cómo sabríamos que era su pensamiento y no cualquier cosa?
2) ¿Para qué se habrían inventado los cerebroscopios?
3) ¿No puedo plantearme el mismo problema respecto al pensamiento escrito de Rorty y lo que realmente pensó al escribirlo?

La suposición de que no existe ninguna realidad a la que se pueda llamar espíritu porque el fisicalismo es cierto, es una tesis que conduce a la fantástica afirmación de que podemos ver los pensamientos examinando cerebros, cuyo carácter paradójico se trata de eludir presumiendo que, en cualquier caso, no podríamos entenderlos. ¿Cómo puedo identificar los pensamientos sin saber lo que éstos significan? ¿Qué otra cosa es un

pensamiento a parte de su significado? El argumento de Rorty se convierte así en un argumento contrario al fisicalismo, muy semejante a una de las objeciones más obvias que se han hecho a esta doctrina. Como escribió Jack H. Ornstein (1972:123): "decir que las sensaciones no son otra cosa que procesos neurales o son idénticas con ellos, no es distinto a decir que las proposiciones son palabras, que estas no son sino letras, o que las letras no son sino marcas en el papel etc.". Así pues, afirmar como hace Searle, y como, en nuestra opinión, asume implícitamente Rorty, que el fisicalismo ingenuo y el mentalismo ingenuo son perfectamente coherentes (incluso ambos verdaderos) es una manera cómoda de descansar de un problema (negando que moleste), pero no de resolverlo (Vid. Searle (1985:32)). En realidad, la afirmación de Rorty (que, en su momento, fue un "materialista eliminativo") podría considerarse un buen ejemplo de una especie de ley que, al modo de Voltaire, se enunciaría: "expulsad al dualismo por la puerta que se reintroducirá por la ventana". A nuestro parecer, ése es el caso cuando escribe, "toda habla, pensamiento, teoría, composición y filosofía resultará completamente predecible en términos puramente naturalistas. Algún análisis tipo átomos-vacío de los micro-procesos dentro de los seres humanos singulares permitirá la predicción de cada sonido o inscripción que alguna vez se emita. No hay espíritus.

Nadie será capaz de predecir sus propias acciones, pensamientos, teorías, poemas, etc. antes de tomar una decisión sobre ellos o inventarlos (esto no constituye una observación interesante sobre la extraña naturaleza de los seres humanos, sino, sobre todo, una consecuencia trivial de lo que significa *decidir* o *inventar*). Así, no existe ninguna esperanza (ni peligro) de que el conocimiento de sí mismo como "en soi" le obligue a cesar de existir "pour soi"" (1980:387-8). Como diría Rorty, tal vez la preferencia entre Descartes y Sartre sea "optativa": aun en ese caso la opción representa una contestación al programa materialista sin que quede claro

por qué (aunque se suponga que "el problema de la conciencia" nada tenga que ver con el "problema de la personalidad") puede reintroducirse ese dualismo sartriano tras haber tomado ontológicamente el materialismo de la ciencia. Como dijo Gilson de la filosofía, "el dualismo entierra a sus enterradores".

Por último una observación adicional sobre la apelación a la ciencia. En realidad debería bastar la constatación de que hay científicos no materialistas para dejar de identificar materialismo y ciencia. El materialismo es una tesis filosóficamente sólida (aunque quizá falsa) lo mismo que el dualismo, el idealismo, etc. No es que la filosofía no tenga nada que ver con la ciencia sino que sólo a riesgo de confundir la ciencia con algún epigrama (la mezcla de teoremas y filosofemas que denunciaba Bachelard (1962:1)) se puede citar el saber científico para zanjar alguna cuestión filosófica. Tanto como es verdad que "el científico *normal* suele ser muy descuidado en sus compromisos ontológicos" (Moulines, 1982:328) lo que debe llevar a considerar con calma sus afirmaciones, es cierta la ligereza con que algunos autores (filósofos) hablan "a la luz de las últimas aportaciones de la neurofisiología" o suponen que la ciencia ha establecido mucho más de lo que en realidad ha hecho. En la literatura filosófica que se ocupa del tema mente-cuerpo la mención a la ciencia es, en la mayoría de los casos, puramente retórica cuando no candorosamente ingenua. En el ámbito de la filosofía analítica, por lo demás, coexisten dos actitudes en cierto modo antagónicas: la sumisión absoluta (Sellars (1971:186), "la ciencia es la medida de todas las cosas, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es") y el desentendimiento que tan crudamente criticaba Russell (1976:257 ss.) comentando la obra de Ryle. Por ello, las apelaciones a la ciencia resultan doblemente equívocas en las obras de esos

autores[78]. Sea como sea, es evidente que no siempre cabe citar a la ciencia como testigo de cargo. Desafortunadamente es poco frecuente encontrar actitudes matizadas hacia la ciencia que adviertan cómo no cabe seguir hablando en su nombre si se ponen en tela de juicio otros valores y que, en cualquier caso, la ciencia se apoya en el juicio falible del hombre, en sus conjeturas e intuiciones, como ha tenido que recordar Weizenbaum, en un libro escrito para salir al paso de "cierto número de personas que insistieron en interpretar equívocamente un trabajo que yo había realizado"[79].

Las paradojas del materialismo son bien conocidas y cada cual las sobrelleva como puede. Armstrong mismo (1968:73-4) ha confesado que en algún momento se sintió incómodo, y Thomas Nagel (1971a:107-110) ha hablado de que sólo se pueden soportar si se comparan con las perplejidades de la tesis alternativa.

1. Mente y naturaleza.

El concepto de naturaleza constituye uno de los grandes legados del pensamiento griego y ha sido, probablemente, uno de los menos afectados por las distintas revoluciones conceptuales de la historia occidental.

[78] Como dice Rorty, "la filosofía americana ha alcanzado una posición que, aunque puede describirse plausiblemente como *materialista* o *fisicalista* no continua siendo cientificista de ninguna manera" (1991:113)

[79] Weizenbaum (1978:14,23). El autor de ELIZA (programa que simula el diálogo con un psiquiatra) no comparte el entusiasmo de muchos por el significado del trabajo que él ha hecho ni por la manera de interpretar el test de Türing. En otra discusión sobre estas cuestiones Weizenbaum ironizó diciendo que escribir en una maquina eléctrica podría considerarse un buen modelo de diálogo con un niño autista.

Entendido como ámbito ha habido diversas disputas entorno a la clase de principios más adecuada para describir su "naturaleza" (entendiendo ahora por ello el carácter, el modo de ser) y para categorizar adecuadamente las distintas entidades que se ofrecen a la teoría ontológica.

En su conjunto, la gran alternativa moderna al "reino de la naturaleza" ha sido la noción de "espíritu", y de la misma forma que se ha podido decir que "el verdadero realismo es el idealismo" se podría afirmar que la noción de espíritu ha sido cultivada para soportar la intuición de que, en el hombre, "la verdadera naturaleza es la libertad". La distinción romántica entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" reflejaba la convicción de que la historia del hombre era creadora e innovadora mientras que la "historia natural" carecía de ese carácter, por ser, en cierto modo, la historia de lo inalterable. "Filosofía de la naturaleza" fue el nombre que recibió el intento idealista de subordinar esa pretendida inalterabilidad de lo natural a la poderosa pujanza del espíritu que, de modo continuo, va más allá de sí mismo.

La inversión materialista del idealismo alemán, junto con la creciente capacidad explicativa de las ciencias físicas, hicieron que, sin embargo, las "ciencias del espíritu" parecieran quedar desprovistas de auténtico fundamento si es que se tomaban a sí mismas como algo más que un arreglo provisional en esferas aún no alcanzadas por las ciencias propiamente dichas. Una de las razones de la importancia del paradigma evolucionista estriba, precisamente, en que permitió proporcionar una primera vía de tránsito efectivo entre la naturaleza físico-biológica y el espíritu histórico cultural. La hipótesis del "reino del espíritu" está constituida por la conjunción de varios elementos que no son fácilmente

reductibles entre sí pero que están igualmente amenazados en su autonomía por el "lenguaje de la ciencia unificada" o por la historia "del azar y la necesidad". Así, ni la mente aristotélico-cartesiana, ni el sujeto moral kantiano, ni el espíritu que se autoconstituye de los idealistas, están libres de sospecha respecto a su sano juicio. Sean como "enfermedades del lenguaje", sean como "ideologías", serán perpetuamente perseguidos por quienes estimen que los hechos mismos pueden ser descritos de modo más sencillo.

Si hacemos, simplemente, historia conceptual podemos conformarnos con la noción kuhniana de "conmensurabilidad" para afirmar que no es necesario postular una división ontológica entre espíritu y naturaleza, y que, para salvar todo lo salvable de la creatividad de la vida humana y la esperanza "existencialista" en que siempre podremos describirnos de algún otro modo, bastaría con admitir, como dice y hace Rorty (1980:355), "la diferencia entre un lenguaje para habérselas con las neuronas y otro para habérselas con la gente". Pero, por otro lado, si tomamos en serio los intentos realistas por conocer que subyacen en la ciencia y somos suavemente escépticos frente a la capacidad y el interés en hacer que predominan en muy recientes versiones de la filosofía y la "literatura", esa "diferencia" es tan relevante que no podremos conformarnos con la sugerencia de que el diálogo entre ambas especies de conocimiento pueda ser continuado en condiciones de auténtica igualdad. Sin embargo, tenemos otra alternativa: podemos estimar que hay algo no del todo correcto en las pretensiones fisicalistas o evolucionistas de *normalizar* el discurso objetivo y realista al tiempo que rechazamos lo que se puede tener por modernas versiones de la *doble verdad*: necesitamos, entonces, una teoría de la mente que revise por completo la relación entre ésta y la naturaleza.

La mente formó parte de la naturaleza para los griegos y el espíritu llegó a tener la naturaleza a sus pies en los largos siglos medievales, pero en la época moderna la mente y el espíritu se disociaron en nombre de una nueva concepción del hombre y del saber. La mente llegó a ser una entidad meramente hipotética, un almacén, tal vez innecesario, de percepciones e ideas, y el espíritu fue la forma en la que el hombre se afirmó a sí mismo como razón moral o como pura tradición (costumbre y cultura).

El concepto moderno de mente se inició con la identificación de mente y sujeto y con la caracterización de éste como sustancia pensante. Esa calificación podía tomarse en serio únicamente de modo metafórico y sociológico, porque era la definición que de sí mismos daban los intelectuales. Mas cuando se quiso tomar como descripción ontológica pronto se vio que el sujeto era una hipóstasis poco sustancial; fue vaciado en la percepción por los empiristas, y reducido a punto metafísico por los racionalistas: un sujeto, en todo caso, sin dimensiones reales que, por tanto, a la larga, a nadie podía importar. De este modo, pronto se llegaría a una situación en que el sujeto no formara parte de la naturaleza con lo que se abrirían dos hipótesis para su realización:

a) O bien la naturaleza estaba, de algún modo, incluida en el sujeto que es lo que habrían de pretender tanto Berkeley como Leibniz y el idealismo.

b) O bien el sujeto era simplemente una descripción metafórica de algo que sí había en la naturaleza objetiva, lo que habría de sospechar la pretensión materialista.

En ambos casos, sin embargo, la necesidad teórica del sujeto se mantendría como modo de conciliar el doble lenguaje que parecía hablar la naturaleza: el lenguaje mecánico de espacio, tiempo y materia y el lenguaje fenoménico de cualidades y afecciones. Pero, puesto que tanto la primera como la segunda alternativa parecen llevar a callejones sin salida, procede revisar el punto de partida.

¿Qué clase de cosa es el sujeto pensante de la modernidad? Desde luego, no el sujeto real de carne y hueso, sino algo así como un fantasma de éste que hace lo mismo que él aunque de modo más "fino". Para decir que "siente y piensa" se creyó necesario forjar un sujeto puramente pensado, un yo aislado y puro que mira al mundo con una desconfianza fingida y dramática, un yo puramente intelectual y etéreo que lo sabe todo de sí y duda de cualquier otra cosa. Así, en lugar de subrayar la homogeneidad del hombre y el mundo, se creó un abismo ontológico entre ambos, y en lugar de reconocer nuestra ignorancia patética se afincó al sujeto pensado en una isla de imperturbable certeza.

Una vez que el sujeto se encapsula en su refugio de certeza, y se reconoce allí como una sustancia pensante, la naturaleza parecerá desvanecerse consumándose así una duplicación del mundo por la que el mundo real se convierte en hipotético y el mundo percibido en el siempre algo irreal mundo fenoménico. Se nos antoja muy clara la analogía de esta maniobra con una cierta explicación de la percepción visual: cuando cierro los ojos, el mundo desaparece, ya no está allí donde antes lo veía, de ahí que pueda pensar que el mundo que veo es, antes que nada, mi mundo, el mundo para mí. De manera que lo que puede explicarse con la distinción entre cuerpos opacos y transparentes (puesto que cuando dejo de ver es cuando interpongo una superficie opaca entre mis ojos y el objeto) se convierte en

una analogía del ser y del no ser, y lo que puede ser explicado en el ámbito de una teoría física, proporciona una imagen intuitiva con que justificar el abismo que, para el sujeto, separa lo que el mundo es de lo que sabe del mundo. Del mismo modo que puedo explicar la ausencia de impresiones visuales en el seno de una óptica, podría explicar cómo hay cosas que no sé sin arrastrar en ello la suposición de que existe un ámbito ontológicamente privilegiado constituido por lo que sé con certeza. Pero si estimo que mi percepción visual es subjetiva, y materializo el objeto del que la distingo, también puedo escindir lo que sé de lo que es el mundo. Mi enajenación del mundo es tan artificial como cerrar los ojos, sin embargo.

De la misma manera, podré separar el *mundo* y el *yo* con una escisión similar a la que distingue mi organismo de su mundo. Ahora bien, esta separación se justifica únicamente en el mundo práctico. Sólo del mismo modo que imagino una autonomía de mi cuerpo puedo fingir una autonomía del sujeto: así, la manera en que me distingo del mundo me suministra un modelo con el que puedo separar mi mente de la naturaleza.

Consumada esa ficticia escisión, puedo empezar a plantear el tipo de preguntas que irritaba a Whitehead, interesándome no en que sea la naturaleza, o en cuál sea el carácter propio de la mente, sino en saber qué sea la naturaleza para la mente.

Si no necesito del sujeto, por el contrario, porque no concedo la fantástica cosificación de mi continuo esfuerzo por comprender el mundo que el sujeto supone, ¿cómo puedo entender que tenga mente? ¿por qué razón no ha de ser mi mente, sin más, una propiedad del cuerpo, de cierto tipo de cuerpos como los cerebros?

Estas preguntas pueden responderse de dos maneras distintas, una polémica y otra más intuitiva:

a) En primer lugar, podría examinar las razones para una reducción de ese tipo.

b) En segundo lugar, tendría la oportunidad de mostrar una serie de condiciones que me hacen sostener que mi alma es algo bastante diferente de otras cosas que pueblan el mundo.
Veamos brevemente cada una de las dos posibles estrategias:

a) Mi examen del mundo me enseña que éste se compone de cosas muy diversas cuyos caracteres exhiben entre sí unas semejanzas y desemejanzas de la más variada índole. Son grandes, pequeñas, verdes, rojas, grises, hermosas, feas, calientes, frías, vivas, inertes, etc. Unas son más semejantes a mí -y a mis iguales- y otras menos, unas son próximas y otras infinitamente lejanas. Antes de proceder a cualquier clasificación de ellas, ellas parecen haberse organizado alrededor de mí, de mi cuerpo, porque como muy bien decía Condillac (1948: II, 37i), "el hombre fue mecánico antes que pensar el ser". Ahora me pongo a pensar; entonces debería descubrir al menos dos cosas: en primer lugar, que mi distinción entre cosa y propiedad es, tal vez, sólo un modo de hablar, porque nunca puedo ver propiedades sin cosas, y, en segundo lugar, que hay muchas distinciones y propiedades que parecen ser relativas a mi propia posición en eso a lo que ya llamo mundo. Ambas circunstancias me llevan a pensar en una propiedad que sea de tal modo que no necesite sujeto: que sea una síntesis de mis ideas de cosa y propiedad, y que, de ningún modo, dependa de mí porque quiero tener un conocimiento seguro de las cosas y no

meramente de mis impresiones de lo que, como ya he visto, puede cambiar si yo cambio. Esa es la idea de materia síntesis de realismo gnoseológico y objetivismo práctico. Si ahora me pregunto qué queda fuera de su alcance he de responder forzosamente que nada, salvo yo mismo. Y parece que no quedo incluido en esa descripción porque la materia ha sido pensada, precisamente para describir el mundo sin mi perspectiva particular. ¿Este *mundo sin mí* puede describirme a mí mismo? Podría hacerlo si yo fuera una de las *propiedades* del mundo y, en alguna medida, lo soy: visto como si me viera otro, soy una *cosa* más que podría quedar afectada por la descripción materialista. Pero hay algo más: yo no puedo pensar que *el mundo que conozco* sea *una propiedad* del *mundo* ya que no hay nada en éste que sea distinto por el hecho de ser conocido, pues tal es la hipótesis que he establecido al pensar en la materialidad del mundo. De modo que, para no contradecirme, he de comprender que la idea de materia en que he ido a parar sirva para describir aquello que las cosas puedan ser sin mí, mientras que puedo reservar otro término -como alma o mente- para expresar esa peculiaridad curiosa que el mundo tiene de ser conmigo.

Así pues, polémicamente, podría argumentar que no veo claras las razones por las que se habrá de adscribir la presencia de las cosas a una categoría originada, precisamente, para pensarlas en lo que son en cuanto son por sí mismas e independientemente de que resulten conocidas por mí. De este modo, la posibilidad de que mi mente (mi estar con el mundo, no que el mundo sea para mí) sea mi cerebro resulta improcedente, por cuanto mi cerebro es sólo una parte del mundo en la que no encuentro nada particularmente distinto de todo lo demás (es una cosa con propiedades o bien algo material, como quiera decirlo). Y, si bien he llegado a saber que la implicación del cerebro con la presencia de las cosas es extremadamente peculiar, (no encuentro ningún otro caso similar para esa relación), hasta

el punto de que afectando al cerebro se altera la presencia del mundo, no puedo identificar su presencia con la presencia de todo (puesto que el cerebro es una parte de ese todo) de modo que, si llamo mente a esa presencia, mente y cerebro han de ser distintos.

La mente (a la que puedo llamar mi mente por lo mismo que llamo mío a mi cuerpo) no puede ser una propiedad del cerebro salvo que apruebe para este lo que rechazo para la materia en general. Así, si distingo mi *cerebro-material* de mi *cerebro-aparente* podría pensar que este último es una propiedad del primero. Ahora bien, el *cerebro-material* es una entidad tan hipotética como la misma noción de materia, con la desventaja adicional de su homogeneidad con una entidad fenoménica; de modo que haríamos que ese *cerebro-material* fuese no sólo el soporte de una parte de lo aparente, sino de la totalidad de lo que se manifiesta como *presencia del mundo* (puesto que, al sustituir a lo que el *cerebro-aparente* es, debe soportar sus propiedades, la más importante de las cuales es su condicionamiento, de las formas de la presencia) y, para mantener su analogía con la función que desempeña el *cerebro-aparente*, debería también soportar la misma materialidad del mundo. Este *cerebro material* sería así la síntesis imposible de dos reducciones: la de las imágenes presentes a su ser propio como materia y la de las imágenes presentes a una imagen que las condiciona. El *cerebro-material* sería un punto metafísico en que el mundo real se reconciliara con el mundo en cuanto aparece. Pero, si existe algo como eso, ¿a qué viene la diversidad del mundo? ¿cómo reconciliar la exterioridad de unas cosas respecto de otras con su identificación en una realidad que las incluye?

Podría responderse diciendo que el cerebro no almacena realmente cosas, sino sólo imágenes de ellas mientras subsiste por sí mismo. Pero esta

respuesta cambia el planteamiento del problema, porque *lo que es una propiedad real del cerebro es que alterándolo se condiciona la presencia del mundo, y no podemos identificarlo con la mente (con la presencia del mundo) cuando conviene, para distinguirlo cuando ya no es oportuno.* Ese mundo que subsiste al margen del cerebro, es una mera materialización de lo que aparece en el mundo: que hay cerebros y además otras cosas. Pero si esa presencia se convierte en una propiedad del cerebro entonces si desaparece el cerebro, desaparecen las cosas y no sólo sus imágenes. Así, ni la presencia del mundo real puede ser una propiedad del cerebro real, ni la presencia de imágenes puede ser una propiedad de la imagen del cerebro. Como muy bien hizo notar Bergson (1963:971) sólo cuando se pasa subrepticiamente de un lenguaje de imágenes a un lenguaje realista se puede sostener la identificación metafísica que supone el paralelismo y que es la base de la creencia en la identidad entre mente y cerebro, porque, en último término, la interioridad y exterioridad de las imágenes, o de las cosas, son propiedades de los elementos de ese conjunto pero no del conjunto respecto a ninguna de ellas (Ibid: 176).

b) Una vez rechazados los argumentos de fondo para identificar mente y cerebro -es decir, los argumentos metafísicos que se pueden aplicar a la materialización de una mente que he querido distinguir de la noción de sujeto -debo mostrar qué clases de rasgos del mundo me hacen hablar de mentes, de modo que la noción de mente sea algo más que una alternativa a la noción de materia. No basta, pues, para encajar la mente en el ámbito de la naturaleza, con afirmar que la mente debe ser entendida como la mera presencia del mundo, porque esa presencia tiene lugar, a su vez, de modo que aparecen ciertos rasgos especiales entre las propiedades que caracterizan a las entidades naturales. Todo acontecimiento mental, por hablar de algún modo, aparece ligado a formas de corporalidad.

Visto desde otro ángulo se nos plantea un notable problema cuando pensamos en las mentes de otras personas o de otros animales. Se cumple aquella afirmación bergsoniana (Ibid: 99) de que para un observador que mira "desde fuera" nada distinguiría nuestra actividad de un automatismo absoluto. Pese a las dificultades epistemológicas, habitualmente entrelazadas con conceptos y prejuicios de muy otra índole, la verdad es que es casi imposible negar el hecho de que nuestro espíritu se nos muestra a la consideración con una serie de rasgos bastante precisos e inequívocos. Por esta razón, el problema de la mente no ha sido casi nunca el del reconocimiento de esos rasgos -aunque también se ha llegado ahí- sino el de su correcta catalogación y, sobre todo, la búsqueda de un soporte común a los mismos, el problema de la "sustancia" de la mente. Pero ¿por qué habríamos de poder renunciar a la identificación de sustancias en el ámbito de lo percibido mientras que habría de ser una derrota la no determinación de los rasgos suficientes de una sustancia mental? La noción de sustancia adherida en el siglo XVII a la noción de sujeto ha creado más problemas de los que ha podido resolver, porque, llamada, supuestamente, en apoyo de la especificidad de lo mental, se convirtió en su más rígida camisa de fuerza.

Como es obvio alguno de estos rasgos son casi universalmente reconocidos como mentales. Por ejemplo, la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad y la causación mental, por citar los que considera Searle (1985:17-32) en su ya mencionado análisis de lo que estima compatibilidad de fisicalismo ingenuo y mentalismo ingenuo.

Así pues, podemos volver al punto de partida para considerar que es perfectamente legítimo admitir cualidades, propiedades o rasgos mentales

entre los caracteres que la naturaleza acoge en su seno. La ficción del sujeto que, como sustancia mental, soporte en sí y como propiedades suyas tales notas, se apoya en una mala lectura de las relaciones entre mente y naturaleza. El problema de la mente surge de que:

a) Es verdad que la amplitud de la mente es tan vasta como la de la naturaleza puesto que, en su sentido más radical, tener mente es tener presente a la naturaleza.

b) Es verdad también que los rasgos de lo mental aparecen como rasgos específicos de determinados seres que pueblan la naturaleza.

Esa doble manifestación de lo mental ha sido interpretada no como una relación de coexistencia entre mente y naturaleza, sino como la subordinación de una a otra. El sujeto mental, el yo cartesiano, ha sido una de las soluciones de ese mal planteamiento convirtiendo las propiedades anteriores en:

a) La naturaleza es una entidad hipotética en la mente del sujeto que piensa, para ser luego un espacio completamente geométrico o mecánico.

b) Los rasgos mentales de los seres que piensan están fuera de la naturaleza física puesto que se asientan en un ámbito puramente interno del sujeto (los animales son mecanismos y el hombre comunica las sustancias de un modo puramente accidental).

Esta subjetividad de lo mental se apoyó, como ya hemos dicho, en dos intuiciones adicionales: la relación del sujeto y la naturaleza según el modelo de la relación entre los organismos y el mundo, y la sustantivación

innecesaria de los distintos niveles y etapas del conocimiento. De modo que si, como dice Passmore (1981:484), "sólo la imposible suposición ontológica de que las cuestiones acerca del mundo externo pueden ser planteadas por un yo aislado permite al empirista suponer que la existencia del mundo exterior puede ser un problema real", podríamos concluir que sólo la implausible suposición ontológica acerca de un mundo incognoscible en sí mismo permite al racionalista identificar a la mente con un sujeto meramente pensado. En contraste con este yo meramente pensado, que en ninguna parte encontramos en la naturaleza, hemos de explorar otras dimensiones realmente presentes en el sujeto que vive y contempla el mundo. Nuestro yo efectivo es, en muy buena medida, una construcción pragmática, es más algo que hemos hecho que lo que meramente somos. Representa un arreglo útil para la vida social que, por lo demás y como es sabido, puede diluirse en el anonimato y la inconsciencia. Si profundizamos en la construcción que tantas veces confundimos con nosotros mismos, lejos de encontrar un remanso de lucidez y de seguridades encontramos, por el contrario, algo más semejante a la sabiduría socrática que a la certeza dogmática. Nos encontramos con nuestra poca luz que, sin embargo, debe ser suficiente para alumbrar un hecho decisivo: no es verdad que seamos algo de naturaleza esencialmente distinta a lo demás. Nos encontramos siendo de tal modo que lo que somos borra por completo los límites artificiales que entre nosotros y el mundo ha construido la máscara de una personalidad siempre interesada. En el hondón de esa desnuda pesquisa nos veremos coincidiendo en estructuras y formas con todo lo que percibimos, descubriendo que hay una relación muy estrecha entre la estructura de nuestro auténtico yo y la forma de ser de lo que antes parecía rodearme. Cuando llego a desidentificarme con mi yo social podría parecer que sólo queda mi cuerpo, que soy simplemente mi cuerpo, pero, si doy un paso

más, veré cómo también ese cuerpo se sale de sus límites aparentes y viene a fundirse con el todo. Así, mi yo despojado no es tampoco algo que esté confinado en los límites de un cuerpo: yo soy mi cuerpo pero al serlo soy también, y primariamente, uno con el mundo. En mi subjetividad auténtica adivino mi verdadera identidad con lo que la realidad es en su aspecto más profundo, un piélago en el que las formas y los límites de mi subjetividad ficticia se diluyen. Comprenderé que no soy una isla ni un prisionero encarcelado en un cuerpo. Es entonces cuando necesito una teoría de la percepción que no involucre a mi "yoidad" como algo situado, como un centro de perspectivas a partir del cual pueda, por ejemplo, hablar de "cuanto me rodea empezando por mi cuerpo" como quería hacer Ortega (1974:101). Cuando envilecemos la percepción a base de perspectivas confundimos lo que sabemos con lo que creemos saber, lo que realmente percibimos con lo que reconocemos como ordenado alrededor de nuestra existencia práctica. Así una simple flor o la transparencia de las aguas podrían enseñarnos cosas que no estamos dispuestos a aprender porque pensamos conocerlas ya. Si, por el contrario, conseguimos superar ese falso saber, que se encapsula en nuestra gramática, podremos habérnoslas no con problemas metafísicos artificiosamente complejos (como, por ejemplo, la relación entre sensación de luz, luz en sí misma, luz del físico y área sensorial del cerebro, por citar las categorías ontológicas de Ruyer (1950:6)), sino con los problemas que realmente residen en las fronteras de nuestro saber. Podremos, por ejemplo, preguntarnos qué es realmente ver, o cuál es la vinculación entre gen y soma y cómo ilumina esa relación el problema de la mente, indagar en la sorprendente implicación en que nuestra mente anda metida en los niveles cuánticos de la física, o investigar, por acabar con inacabables ejemplos, la relación entre las estructuras típicas de la vida y otras especies de configuración molecular. Como quería Whitehead pensaremos, en fin,

homogéneamente la naturaleza, en lugar de adscribir a un aparato mental o, a una "teoría de la evolución", aquellas cuestiones cuya solución se nos escape por completo. Hay una grave confusión, por poner otro ejemplo, entre el hecho, que Zubiri (1981:187) califica como "escándalo de nuestro saber, de que la ciencia no nos explique cómo surge la cualidad percibida, y la construcción metafísica que supone que su contenido es producido por la mera acción de los receptores mismos, porque nada se explica sobre algo insistiendo en que es conocido por una mente, como señaló Whitehead (1968:40).

Al derribar la deficiente noción de sujeto implícita en gran parte de la metafísica moderna, la mente y la naturaleza aparecerán unidas de un modo vigoroso que impide, entre otras cosas, la consumación de cualquier reduccionismo meramente fundado en una desviación precipitada del trabajo del entendimiento. Así lo creía Schrödinger al escribir (1969:13): "el sujeto y el objeto son solamente uno... no se puede decir que la barrera entre ellos se haya roto puesto que tal barrera no existe" (1969:13) "el original y la imagen del espejo son idénticos" (Ibid: 146). Véase el "externalismo" de Mc Ginn (1989:9).

2. Memoria y conciencia.

Son muchos los factores que determinan el escaso aprecio por la memoria que encontramos en gran parte de los escritos contemporáneos de filosofía de la mente. Casi todos ellos se fundan, a nuestro entender, en una mala

comprensión de la naturaleza de la memoria que, característica de nuestra cultura, se extiende incluso a las doctrinas pedagógicas.

La identificación de memoria y percepción que se realizó en el empirismo clásico, está a la base de muchos de los malentendidos que dificultan la correcta intelección de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu, como mostraron los análisis de Bergson. Recordaremos aquí, brevemente, en qué se funda esa confusión teórica de dos funciones que en la vida ordinaria aparecen netamente diferenciadas puesto que, en efecto, nunca confundimos, en condiciones normales, un recuerdo pasado con una percepción presente.

La memoria y la percepción consciente se identifican cuando se sustantivan ambas en un género más amplio cual es la noción de representación. Mediante ésta, abstraemos la vida mental de su real curso temporal y obtenemos el esquema formal de un sujeto que padece una cierta afección cuyo carácter propio se conoce como conciencia. Al buscar en esta última las notas específicas de lo mental -inmediatez, indubitabilidad, carácter fenoménico, intencionalidad, etc.- la percepción tiende a convertirse en la forma canónica de lo consciente por cuanto parece facilitar por sí misma las vías de acceso a lo que está más allá de ella -exterioridad, objetividad, espacialidad, etc.- suministrando, por tanto, una base firme a la intuición de que el conocimiento es una forma de entrar en contacto con un mundo allende el sujeto. Evidentemente, la memoria no podría nunca prestar estos servicios; para empezar, hay algo siempre equívoco, en un plano psicológico, en la memoria por cuanto el recuerdo aparece siempre ligado a su propia negación, al olvido. Así, mientras la percepción puede ser pensada como indudable, la memoria siempre ofrecerá algún flanco débil frente a cualquier sospecha. Por otro

lado, la memoria parece referirse a algo que no existe sino en sí misma (puesto que sólo puedo recordar lo ausente) con lo que su análisis invitaría tanto a un solipsismo, cuanto el de la percepción sugiere la consoladora presencia del mundo.

De este modo, la memoria habrá de subordinarse a la percepción, convirtiéndose en una especie débil de la misma, que se nutre de una base distinta. Así, mientras la percepción remite a la objetividad externa la memoria habrá de apoyarse en algo distinto a lo que indica su cualidad, puesto que lo que constituye su objeto propio no existe ya en ningún sentido externo. Al establecer esta distinción -que se basa en una diferenciación puntual del presente y el pasado- aparece necesariamente la sugerencia de que se haya de dotar a la memoria de una base física que coexista con el momento vivido en que se me representa el recuerdo. De aquí la identificación de la memoria con una forma de almacenamiento y de aquí, también, que su base física haya de ser el cerebro.

La naturaleza psicológica de la memoria se ha escindido, pues, en dos componentes que, cuando se consideran por separado, privan a la memoria de cualquier valor propio. Por un lado la memoria se compone de un reconocimiento -esto es, una forma de percepción- y de aquello que constituye su objeto, de algo que ya no existe sino en la forma debilitada en que su existencia ha podido imprimir una cierta cualidad en un ente físico como el cerebro. Como Bergson señaló muy agudamente, la razón por la cual negamos a la memoria una mismidad, es también el motivo por el que le negaremos su carácter espiritual. Si el espíritu es, por definición, conciencia, no podría haber una memoria inconsciente. De aquí que la memoria haya de ser, en cuanto consciente, pura percepción y en cuanto recuerdo del pasado una propiedad orgánica.

Lejos de ser la memoria una forma de percepción, es más bien la percepción algo que no podría existir sin la memoria, puesto que toda percepción ocupa un cierto espesor en el tiempo. Sólo la confusión de la memoria con un hábito motor nos permite no distinguir la repetición con lo que es por esencia irrepetible, como lo es la verdadera duración en que se asienta nuestra memoria para sostener la conciencia del presente.
Tan es cierto que la memoria es espiritual, cuanto lo es la diferencia entre memoria y almacenamiento y recuerdo y recuperación, cuya distinción reconoce el propio Mario Bunge (1980a:138). Así, la memoria está en el primer plano de lo que consideramos vida mental. Por ella nos instalamos en el tiempo real del mismo modo que la percepción consciente nos coloca en un ámbito de relaciones extensas. De ahí que cuando hablamos de conciencia sin más, hemos de referirnos a nuestra instalación en un mundo real extendido en el espacio y distendido en el tiempo, y no simplemente al supuesto carácter propio de ciertas sensaciones meramente "subjetivas". Si, a veces, se hace esa reducción injustificada se debe a la asunción implícita del programa constructivista de la teoría del conocimiento; examinaremos este punto con brevedad:

a) El racionalismo trató de basar el conocimiento en la evidencia de la pura racionalidad que permitiera sostener el edificio ontológico en la solidez propia de los principios del entendimiento. Sin embargo, tan pronto como la noción de principios innatos se puso en duda, lo que quedó fue el dato incuestionable de que ante la mente se presentaban ciertas pretensiones, creencias y conceptos cuya solidez debiera examinarse. Así, como ha escrito Rorty (1980:59), una vez que "se disipó la confusión del propio Descartes entre la certeza de que existe algo y la certeza sobre su naturaleza, el empirismo comenzó a poner a raya al racionalismo".

b) El empirismo se dispuso a examinar la naturaleza del conocimiento con unos criterios distintos a los cartesianos, pero que conservaban la seguridad en que lo más cercano e indudable a la mente es lo más digno de confianza. De este modo, cualquier acto consciente debería componerse de sensaciones, percepciones e ideas de modo que su fiabilidad fuera la inversa de su complicación. Las sensaciones serían pues los átomos del conocimiento cuyo carácter molar debía depositar su verosimilitud teórica en la indubitabilidad de las primeras.

c) Así, las sensaciones serían las entidades paradigmáticamente mentales puesto que su naturaleza epistemológica, su indubitabilidad, estaba intrínsecamente unida a su pura cualidad. Ahora bien, la cualidad epistémica de las sensaciones no es criterio suficiente para implicar la necesidad de una visión constructivista del conocimiento. Esto ya lo sabía claramente Aristóteles (428a 10, 1978:226) cuya afirmación de que "las sensaciones son siempre verdaderas", no le obligó a embarcarse en ninguna gnoseología de ese tipo. Por tanto, si no nos adentramos en una reconstrucción del conocimiento a partir de sus "componentes" supuestamente primitivos, si pensamos como dice Popper (1977:425) "el conocimiento es siempre modificación de un conocimiento más primitivo", o, como había escrito Whitehead (1968:43), que el conocimiento es un absoluto del que no pueden darse "porqués" sino solamente describir su contenido, no nos sentiremos tentados a establecer la diferencia entre cuerpos y mentes discutiendo meramente el carácter irreductible de la sensación.

La filosofía contemporánea que hereda la tradición del empirismo clásico ha supuesto, sin embargo, que sólo cabía una consideración subjetivista de

la conciencia, con lo que el problema de si la materialización de la mente era un programa razonable se reduciría a la cuestión de si eran de algún modo identificables los estados neurales con los aspectos fenoménicos e intencionales de los actos conscientes. Frecuentemente se ha descrito el "problema de la conciencia" -para distinguirlo de otros aspectos implicados en el análisis de lo mental- como el problema ligado a preguntas del tipo "¿cómo se relacionan los estados intencionales de la conciencia con los estados neuronales?" o "¿qué tiene que ver la sensación de dolor con los procesos cerebrales?".

Esto representa una evidente restricción del carácter consciente de nuestra mente, por cuanto apunta a una mera referencia de lo consciente al propio cuerpo. Erwin Schrödinger nos ofrece una descripción de lo que más propiamente podemos llamar el "problema de la conciencia" que resulta más amplia y menos restrictiva. Tras explicar que "el descubrimiento griego" puede expresarse diciendo (1961:100) que "cuanto nos muestra la naturaleza puede ser comprendido", procede a explicar lo que llama la "eliminación del espectador" ("sólo un loco prescindiría de sí mismo") como consecuencia de la culminación del programa descriptivo del saber. En efecto "el mundo sin mí" y "mi mente" están hechos de "materiales idénticos" (percepciones sensoriales, imágenes de la memoria, pensamientos, etc.). Como es difícil utilizarlos para construir dos edificios a un tiempo, prescindo de mi mente para construir el mundo real que me rodea. Esa operación se realiza de modo irreflexivo, y el resultado es que el mundo construido no ofrece ningún lugar claro en que colocarme. Esta presentación del gran físico austriaco[80], acentúa suficientemente el

[80] Se inspira, seguramente en E. Mach: "bodies do not produce sensations, but complexes of sensations (complexes of elements) make up bodies". Vid. Mach, E. en Vesey Ed., (1964:179).

carácter arbitrario de la reducción de mí mismo, en cuanto ser consciente, a una pequeña zona del mundo conocido. Solamente cuando reduzco la conciencia (entendiendo ahora por ello memoria y percepción) a una propiedad interna inaccesible y misteriosa de un organismo que se mueve en un mundo preexistente (esto es, sólo cuando me olvido del carácter primariamente constitutivo de mi existencia en un mundo que es homogéneo conmigo, cuando exclusivizó el carácter práctico y orgánico de mi mente consciente) puedo sentir la tentación de cerebralizar la conciencia. Aun así, debería llamarme la atención lo que subrayó Sherrington (1957:19): "el estudio de las actividades mentales se identifica cada vez más con el de sus bases físicas; quedan, sin embargo, algunos fenómenos mentales que parecen superar los límites de la fisiología del cerebro. Cuando levanto la mirada hacia lo alto, veo la vasta bóveda celeste, el disco luminoso del Sol y, por debajo de él, centenares de otras cosas. Pues bien ¿cuáles son los acontecimientos que transcurren en este caso? Un rayo luminoso proviniendo del Sol penetra en mi ojo y alcanza el foco de mi retina, lo cual provoca una modificación que, a su vez, es transmitida a las capas nerviosas de mi corteza cerebral. La cadena completa de estos hechos, del Sol a mi corteza cerebral es de naturaleza física, cada una de sus etapas es una reacción eléctrica. Pero, a esta altura del fenómeno, se produce una modificación inexplicable, completamente distinta. Una escena visual está presente en mi mente, *veo* la bóveda celeste y en ella el Sol y centenares de cosas. En realidad, percibo un cuadro del mundo que me rodea. Cuando esta escena visual se me aparece, supongo que debería quedar atónito. Sin embargo, estoy demasiado habituado a ella para sentirme siquiera sorprendido".

Tan sólo podremos encapsular la conciencia en el cerebro si imaginamos que no vemos realmente el mundo sino una mera "imagen" suya,

dejándonos llevar de la suposición de que, ajenos realmente al mundo, somos un sujeto pasivo que refleja ciertas cualidades del mismo, sin que podamos nunca saber hasta que punto esas cualidades le pertenecen realmente. Para orillar esa desgracia metafísica deberemos admitir una dualidad irreductible entre nuestra conciencia del mundo y una parte del mismo. La tesis materialista consiste, precisamente, en reducir esa duplicidad de la experiencia a la pura diferencia entre *sensaciones* (como elementos primarios del mundo en cuanto mundo conocido, y, a la vez, inequívocamente mentales, según la tradición empirista) y *procesos cerebrales*. Esta reducción materialista de la conciencia no solo es extremadamente implausible desde el punto de vista de una relación adecuada entre naturaleza y mente, sino que aboca a dificultades que la hacen lógicamente inconsistente. La estrategia de la reducción consiste en mostrar cómo dos descripciones distintas (dos "significados") pueden en realidad referirse al mismo suceso (tener la misma "referencia"). Se han suministrado numerosos ejemplos (relámpago y descarga eléctrica (Smart), gen y molécula de ADN (Armstrong), etc.) para afirmar que (Smart (1971:56)) "en tanto un informe sobre una sensación se refiere a algo ese algo es un proceso cerebral. Las sensaciones no son nada distinto ni añadido a los procesos".

Esta identificación es o insignificante o extremadamente paradójica. Es insignificante si se considera que la identidad supone únicamente afirmar que *tener una sensación* es lo mismo que *tener un proceso neural* (de algún tipo). Es lo que dice, en el texto citado, Smart, para defenderse del reparo de que la sensación no está en el espacio físico y el proceso cerebral sí. Smart (1971:62) entiende que la objeción supone cometer una *ignoratio elenchi* puesto que "No estoy sosteniendo que una post-imagen sea un proceso cerebral, sino que la experiencia de tener una post-imagen es un

proceso cerebral". Con esta precisión la identidad no es ningún argumento a favor del materialismo: ningún interaccionista negaría que algo pasa en el cerebro cuando tenemos una sensación y que un buen programa neurofisiológico consiste en explicar qué y cómo pasa. Esto no es decir que la sensación sea lo mismo que el proceso cerebral.

La razón por la cual Smart adopta esa identidad de sucesos y rechaza una identidad de contenidos, puede explicarse, probablemente, en palabras de Sellars (1971:44): "la cuestión crucial es... la de si en el marco de la neurofisiología podemos definir unos estados que sean suficientemente análogos, en su carácter "intrínseco", a las sensaciones para hacer plausible la identificación. Parece evidente que la respuesta a tal cuestión ha de ser negativa". Sellars afirma que esta es la mayor dificultad del programa materialista. En este sentido la identificación smartiana no es una premisa suficiente para la concepción materialista de la mente.

La identidad entre sensaciones y procesos cerebrales puede ser definida sin tener en cuenta esa clase de limitaciones. En este caso, identidad total o identidad en sentido fuerte, la tesis resulta tener consecuencias indeseables. Bertrand Russell mantuvo, en diversos momentos de su vida posiciones muy cercanas a ese sentido amplio de identidad que resultaron extrañas y paradójicas para sus comentaristas. Como el mismo dijo (1976:265): "He sido censurado por decir que lo que un fisiólogo ve cuando examina el cerebro de otro hombre está en su propio cerebro, y no en el de otro". El filósofo británico sostuvo esta postura además de en *Nuestro conocimiento del mundo externo* (nuestro mundo privado "puede ser parte del lugar donde nuestra cabeza se encuentra"), en otras numerosas ocasiones y la mantuvo en las revisiones finales de su pensamiento (*Retratos de memoria* y *Mi desarrollo filosófico*) siendo

plenamente consciente de su carácter paradójico. Comentando la exposición dedicada a "Mi concepto del universo en la actualidad" donde Russell (1976:24) sostiene "que el cerebro consiste en "pensamientos" usando la palabra "pensamientos" en su más amplio sentido, como la usa Descartes", A. J. Ayer escribió (1973:125), "debo confesar, por tanto, que soy incapaz de reproducir, en este punto, la posición de Russell". Russell se remitió a Leibniz para ilustrar su pensamiento, y estimaba que todas las paradojas que los filósofos le recriminaban también existían "sólo en su cabeza", que eran debidas a un inconfesado prejuicio dualista que impedía la admisión de que los eventos mentales estaban localizados[81].

La posición russelliana, que podemos considerar como una especie de "solipsismo cerebral", es chocante, pero coherente con los supuestos en que se apoya: el análisis empirista del conocimiento y la teoría causal de la percepción. Eric P. Polten ha sostenido una tesis distinta: calificando como "solipsismo fisicalista" la identificación de todo lo conocido con estados del cerebro, entiende que hay una incompatibilidad entre la teoría causal de la percepción (en realidad "cualquier teoría de la percepción", en su opinión) y el materialismo (1973:196-7). A nuestro entender, la explicación estrictamente contraria es mucho más verosímil: cualquier confusión entre un análisis de nuestro conocimiento y una explicación supuestamente genética o inconscientemente para-mecánica, que tanto da, favorece la interpretación materialista: es necesario mantener la distinción entre la justificación de las proposiciones que utilizamos para describir el mundo y lo que, en el mejor de los casos, es un antecedente del conocimiento pero nunca una causa (y menos una razón) del mismo. La intromisión de entidades hipotéticas entre mundo real y mundo conocido, con la supuesta

[81] Una posición muy semejante a la de Russell es la de Ruyer (1950:3,10).

intención de explicar el porqué de nuestro conocimiento en su nivel experiencial o intuitivo, es no sólo innecesaria sino perniciosa, porque oscurece la verdadera relación entre la naturaleza y la mente, el significado último de la conciencia.

Cualquier barrera, que no sea trivial, entre el mundo como aparece y el mundo como es, invita a una concepción de la mente como "reducto interior", en primer lugar, y, posteriormente, a una reducción de esa mente encerrada a lo que se supone que es su órgano de actuación. El análisis de lo mental partiendo de lo que llamamos conciencia, pone de manifiesto que la conciencia sólo puede ser entendida como la pura presencia del mundo. Cualquier análisis que pretenda "colocar" a la conciencia en algún lugar -físico y teórico- de ese mundo tiende a hacerla desaparecer. En este nivel, la paradoja del materialismo consiste en que, si se toma en serio a sí mismo, no sólo suprime la mente sino que habría que suprimir cualquier referencia al mundo, la noción de *mundo exterior* que inconscientemente admite, para lo que no basta simplemente con prescindir del término. Sin embargo, tanto "mente-como-reducto" como "mundo exterior" son sólo dos conceptos (tal vez sólo dos metáforas) que crean mayores problemas que los que explican.

La conciencia supone una afirmación, previa a todo conocimiento expresado, de la indisoluble unidad del "ser-yo-con-el-mundo". El programa empirista presenta una visión constructiva del conocimiento cuyos elementos más básicos se estima que son las sensaciones. Si se logra la identificación de éstas con un objeto "material" del mundo (del cerebro) puede parecer que no hay lugar para hablar de la mente. Y efectivamente no lo hay para hablar de una mente como "reducto interior". Mas, lo que la conciencia nos enseña es que existe un mundo, y nosotros en él, y ese

hecho radical no tiene por qué emplearse para abonar dudosas epistemologías, tanto más cuando de las mismas se puedan deducir casi exclusivamente innecesarias paradojas.

Los hombres somos seres conscientes -como también lo son los animales- y esa propiedad nuestra, por hablar de algún modo, no es analizable en términos de lo que en ella aparece. Sin duda que nuestra conciencia está condicionada con nuestro cuerpo y ello supone toda una serie de posibles preguntas de las que se pueden ocupar neurofisiólogos y psicólogos. Pero no hay base alguna para declarar -sobre el análisis de la "conciencia sensible"- que la mente sea la misma cosa que el cerebro.

Por lo demás, y como señaló Bergson (1963:289), la confusión de espíritu, o mente, y conciencia es la consecuencia de una disociación que el entendimiento establece entre objetos externos y experiencia subjetiva, declarando como esencia de su respectiva naturaleza lo que es su condición simplemente preponderante (espíritu=conciencia, materia=extensión). Esta sustancialización con que el entendimiento categoriza la experiencia se convierte en otro serio obstáculo para la adecuada teorización de la naturaleza de lo mental.

3. La naturaleza del entendimiento.

El hombre es un animal que se sabe ignorante, que experimenta frecuentemente la poquedad de sus luces, la enormidad del mundo y sus misterios. Ello sucede porque nuestra conciencia no es meramente pasiva. No se limita a presentarnos un mundo que es como es, sino que, al hacerlo, le confiere una peculiar iluminación dependiente de nuestra experiencia anterior, de nuestra forma de instalación en el mismo mundo. La memoria

nos autoriza a pensar, a comparar analíticamente las distintas luces y los diferentes claroscuros que nuestra experiencia ha determinado en su trato con las cosas, llevándonos a la pregunta por el sentido último de todo.

Nuestra conciencia es ineludiblemente intelectual, interpretativa, nos presenta a las cosas tejidas sobre el manto de una teorización, cuyo autor tiende a pasar inadvertido. De ahí, el fracaso de cualquier teoría que pretenda basarse en una experiencia primitiva, inmediatamente dada, como la ingenuidad de ciertas formas de realismo. Nada más humano, sin embargo, que el afán de atenerse a "las cosas mismas", que el intento de descorrer el "velo de Maya" para contemplar, cara a cara, el auténtico rostro de lo que hay. Esta tendencia se nutre del contraste evidente entre nuestra rotunda instalación en lo real -cualquiera que sea el sentido que se dé al término- y la notoria insuficiencia de cualesquiera teorías explícitas. En la tradición occidental se ha denominado, casi siempre, entendimiento a la capacidad humana de preguntar por la estructura del mundo y por el lugar que en él ocupamos. Ahora bien, para entender cualquier cosa lo primero que debe suceder es que ésta se preste a ser entendida, que sea inteligible; naturalmente, no es tarea sencilla explicar cuál sea el estatuto propio de la inteligibilidad, en torno al cual la historia de la filosofía nos ha facilitado, al menos, las siguientes vías de aproximación:

1. La inteligibilidad es una propiedad de las cosas (o de sus modelos), que el entendimiento puede reconocer o determinar.

2. La intelección resulta de la aplicación de puros principios del entendimiento a algo cuya naturaleza propia es inaccesible.

3. El entendimiento es fruto de la mutua adaptación entre hombre y mundo.

Lo que aquí nos importa subrayar es que, en cualquiera de los modos de teorizar sobre el entendimiento, se ha supuesto que su posesión era una prerrogativa de las mentes, que "saber que" era algo que solo podía hacer una mente (o, dicho de otro modo, se ha llamado mente no sólo a la conciencia (subjetiva) sino a lo que fuera capaz de entender o "saber que"). Así pues, es claro que, con independencia de la caracterización y de la categorización que se haga de los eventos mentales, entre estos se incluyen actos cuyo contenido expresamos mediante verbos como pensar, comprender, entender, razonar, deducir, inferir, etc.

Para Platón y Aristóteles, la inmaterialidad del entendimiento era un trasunto de la inmaterialidad del conocimiento verdadero en cuanto este suponía la posesión de las formas inteligibles que estaban realizadas en la materialidad sensible de las cosas. Para Aristóteles no hay una respuesta clara, intentando superar el mito de la caverna, a la dificultad de como penetra el "alma inteligible" en la formación del feto humano; su única sugerencia, que constituye una forma de asumir su desconcierto, consiste en afirmar que se introduce como de "rondón". A veces, se ha ridiculizado esta conjetura del Estagirita en tanto *deus ex machina*: algo así, como cuando en las malas comedias, irrumpe por un escotillón en el escenario alguien que es capaz de resolver un momento dramático difícil; frente a esta metáfora agresiva, cabría preguntar si es necesario que en las piezas bien construidas los actores vengan al mundo sobre el escenario, o estén allí, al menos, desde pequeñitos: porque si no es respuesta que el alma inteligible se introduce en el cuerpo aprovechando un descuido, tampoco lo es admitir que se encuentra allí desde el principio. Sobre esta laguna

inicial, que, aunque a veces olvidada, nadie osaría negar, el mérito de Aristóteles consiste más bien en advertir que, aunque a un cierto nivel especulativo el alma sea forma del cuerpo, esta forma corporal tiene una génesis material autónoma. Pero, una exigencia que se ha de satisfacer pese a todo, se hace patente en el hecho de que el conocimiento es posible: y una explicación de ello es la identificación de la forma inmaterial del hombre con la forma inmaterial de todas las cosas: "de manera general, el intelecto en acto se identifica con sus objetos"[82]. La tradición posterior en el mundo medieval olvida esa perplejidad aristotélica, -propia de un hombre que tiene vocación de observador antes que de dialéctico- y admite como obvia la inmaterialidad del conocimiento basada en la inmaterialidad de aquello que es objeto del saber: "Dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere" (Tomás de Aquino, *De Veritate*, 2.2.). Esta concordancia de lo inteligible y lo inmaterial adquiere un aspecto completamente nuevo en la obra de Descartes; como buen matemático, acostumbrado a meditar en soledad, advierte prontamente el sinsentido de las posturas escépticas. Es de notar, que el escepticismo frente al que Descartes erige la nueva filosofía, tiene unas raíces teológicas precisas; Dios ya no era para los últimos escolásticos el fundamento subsistente de la inteligibilidad del mundo: Él está vinculado con la razón como omnipotente creador con su voluntaria criatura: la razón es algo exclusivamente humano, no alcanza a Dios, con lo que todo el sentido de la metafísica medieval -que es pensar un mundo en función de Dios y a Éste a partir de las cosas creadas- queda en suspenso. No tiene, por tanto, razón de ser un pensamiento especulativo y es menester

[82] *Peri Psiché*, 431 b 15, (1978:240-241). Rorty cree que no hay ningún argumento explícito en Aristóteles para explicar la "separabilidad" del entendimiento, aunque admite que la interpretación dada por sus seguidores de 408 b 19-20 y 413 b 25 y ss. es mejor que cualquier otra. Farrington comenta que Aristóteles alcanzó a ver un residuo meramente lógico en la naturaleza del alma humana que no era identificable con la "forma" corporal, y esto le parece (1971:128), un resto de platonismo.

conquistar el mundo por su sola presencia y palmo a palmo, describirlo y ordenarlo. De ahí, que la razón misma debiera depender de la experiencia, y la tardanza en encontrar una andadura fecunda para ésta, precipite al saber en la imaginación y el escepticismo. Todo ello resultará inaceptable para Descartes al estimar que están a nuestro alcance verdades fundamentales e independientes de toda investigación que no sea el análisis de "la propia mente". Aun cuando puedan existir toda clase de dudas sobre lo real, Descartes se apoya en la intuición de una certeza que se impone a la duda y no proviene de los sentidos. Incluso sin cuestionar los supuestos cartesianos, es claro que, para él, quedan tremendamente desvinculadas las *esencias* y las *cosas*. Tanto *pensamiento* como *extensión*, pueden concebirse independientemente, y esta última, como *idea* no tiene ninguna vinculación propia con lo extramental; sólo Dios puede prestar un servicio esencial a Descartes: este vincula nociones y cosas "potentia Dei ordinata", de la manera más extrínseca posible, por el poder "razonable" de Dios (Vid. Zubiri (1962:4)). Ahora bien, una vez establecida la posibilidad del nexo a un nivel ontológico, queda el paso habitual de las afecciones en el cuerpo al reducto de la conciencia; y, aquí, Descartes no es mucho más brillante que Aristóteles aunque sea tan sorprendente como éste: la comunicación en el hombre tiene lugar por el intermedio de la glándula pineal.

El dualismo cartesiano, es una filosofía de la autonomía de la razón respecto a los informes sensoriales que confía en el buen hacer de la anatomía y fisiología humana, diseñadas por Dios "ad hoc" para que las *ideas* correspondan con sus justas cosas y no con otras. Descartes, comprende que el verdadero fundamento de la coherencia racional ha de ser autónomo respecto de las cosas presentadas a la conciencia: la verdad no es introducida en la mente por causas exteriores a ella, ya que esto

equivaldría simplemente a la negación del *yo* como sujeto del saber. Si una determinada verdad se abre paso y se impone a través de mi cuerpo, jamás poseeré un criterio que diferencia lo verdadero de lo falso, y ni éstas mismas nociones tendrían sentido ninguno: la analogía entre la posición cartesiana y la posición clásica respecto a la inmaterialidad del alma en función de la validez del conocimiento, es más estrecha de lo que pueda parecer a primera vista. Ello sucede porque la fuerza del argumento que se apoya en la inmaterialidad del conocimiento para mostrar la espiritualidad del alma, no estriba únicamente en la posibilidad de conocer verdades generales, mediante la interiorización de lo universal, frente al tipo de conocimiento relativo a los estados, propiedades y cosas particulares, sino en la certeza que alcanzamos cuando somos capaces de explicar las razones por las que algo se nos muestra como verdadero. Aunque es cierto que los griegos acentuaron más el carácter inmutable y objetivo del conocimiento verdadero y que, por el contrario, Descartes subrayó la certeza subjetiva de la conciencia frente a él, el fundamento para hablar de la inmaterialidad del entendimiento es el mismo, por cuanto, la certeza subjetiva y la inmutabilidad racional son dos momentos que se exigen mutuamente de la intuición de lo verdadero.

Aunque Rorty pretenda que lo que ha llamado el "problema de la razón" (1980:34-35) ("la pretensión griega de que la diferencia crucial entre hombres y bestias es que nosotros podemos *conocer* -que podemos conocer no simplemente los hechos singulares sino las verdades universales, los números, las esencias, lo eterno"), es netamente distinguible de las nociones post-cartesianas de "consciousness" o "awareness" (Ibid:45), pretendiendo, igualmente, que no puede abordarse- "sin una vuelta a concepciones epistemológicas que nadie espera que resuciten" (Ibid:37), la diferencia no es tan radical. Rorty

parece confundir las técnicas persuasivas del pensamiento cartesiano con su fundamento intuitivo. Así, no tiene justificación que lamente la ambigüedad de *pensamiento* entre *razonamiento* y *conciencia*, ni que suponga que Descartes necesita del primer sentido "para mantener el nexo con la tradición" y del segundo para "establecer un dualismo de la sustancia extensa y la no extensa" (Ibid: 53n). No obstante, Rorty está en lo cierto al estimar que hasta que Descartes "confundió", en la única categoría de "pensamientos", ese tipo de actos con las impresiones, sensaciones, dolores, etc. eran precisamente los supuestos de aquellas acciones las que solían utilizarse para explicar la inmaterialidad del alma, mientras que, una vez que Descartes consumó la sustancialización del sujeto, la situación se ha invertido. En efecto, para algunos neo-dualistas la naturaleza de lo mental parece más obvia cuando se medita sobre el carácter cualitativo de las sensaciones, que cuando se considera el conocimiento racional. Esta situación es, de suyo, sorprendente, al menos para quien haya frecuentado el pensamiento de los clásicos. Si la examinamos con alguna atención podremos ver cómo se olvida una de las dimensiones básicas, en nuestra opinión, de la naturaleza del entendimiento humano: precisamente la indeterminación que nos faculta para deshacernos de cualesquiera categorías o ideas preconcebidas para comenzar de nuevo la tarea de la comprensión. Si se concede que el entendimiento posee esa dimensión, será muy difícil reducirlo a la condición de entidad materializable pues, justamente, uno de los rasgos inequívocos de cualquier entidad a la que quepa llamar material es, en efecto, su forma especial de finitud, su carácter concreto. Así, aunque se trate de reforzar la plasticidad, la complejidad y la originalidad del cerebro, es muy difícil ver como algo que no es a la postre sino un órgano biológico, podría explicar la específica indeterminación del entendimiento que es uno de los requisitos básicos de su funcionamiento efectivo.

Cuando, para defender la inmaterialidad de la mente se abandona el análisis de las formas de actuación del entendimiento, se hace por las siguientes razones:

1) El convencimiento de que el único carácter inequívocamente mental es la incorregibilidad.

2) La afirmación de que sólo las sensaciones son obviamente incorregibles.

3) Los pensamientos no son considerados incorregibles precisamente por su carácter intencional. El hecho de que se refieran a algo les hace huidizos como "realidades mentales". Desde el punto de vista del sujeto que los posee, son más bien procesos que transcurren que entidades consistentes; por supuesto las sensaciones pueden durar pero su duración es una característica accesoria de su carácter irreductiblemente cualitativo.

4) Únicamente las sensaciones son absolutamente subjetivas. El hecho de que podamos hablar de ellas no elimina esa propiedad esencial. Por oposición a las sensaciones en las que reconocemos un residuo cualitativo, el pensamiento conceptual puede ser descrito y entendido en función del papel -público, objetivo, etc.- que desempeña, en cuanto puede ser identificado con el habla en que se expresa. Al menos esta es, en opinión de Sellars (1971:43), la diferencia que explica porqué "los filósofos dispuestos a identificar el pensamiento conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos *no* hayan estado dispuestos a conceder una identificación parecida en el caso de las sensaciones".

5) La identidad de habla y pensamiento hace suponer que un acontecimiento físico -como es el habla- puede ser explicado en términos meramente físicos. De este modo *el pensamiento* no nos haría postular ningún otro tipo de realidad distinta a la que constituye el *mundo exterior*.

Este análisis olvida, precisamente, la diferencia existente entre la consistencia objetiva de un pensamiento y la cualidad en cuya función ese pensamiento es entendido y aceptado o rechazado. Para tratar de hacer explícita esa diferencia examinaremos una noción que está implícita en el rechazo de uno de los más viejos argumentos ofrecidos frente al materialismo. El argumento anti-materialista que nos conviene examinar, (al que Keith Campbell (1967:186) denomina como argumento de la autodestrucción), parte de la distinción entre causa y razón o bien entre determinación y deducción. Su desarrollo es el siguiente:

a) Todas las proposiciones se justifican por razones, argumentos o inferencias lógicas.

b) La afirmación del materialismo no es, por supuesto, una excepción.

c) Pero el materialismo supone que cualquier afirmación es simplemente consecuencia de un determinado proceso físico cerebral.

d) Por tanto, el materialismo implica una contradicción puesto que, si se toma como doctrina verdadera, hay que concluir que no hay razones para que lo sea más que su negación.

Como señala Popper[83], el argumento puede remontarse al menos hasta Epicuro (1974:124-5) que lo expuso en forma impresionante: "El que dice que todo acontece por necesidad nada puede objetar al que niega que todo acontece por necesidad, pues esto mismo afirma que acontece por necesidad". Keith Campbell, que no es un materialista, admite (1967:186) que el argumento no es válido y Popper, tras presentar una larga versión del mismo, adaptando una utilización hecha por J. B. Haldane, de la que este se retractó públicamente, concluye: "No pretendo haber refutado el materialismo. Pero pienso que he mostrado que el materialismo no puede pretender que se apoya en un argumento racional, basado en principios lógicos. El materialismo puede ser verdadero pero es incompatible con el racionalismo, con la aceptación de criterios críticos de argumentación, pues los tales aparecen desde el punto de vista materialista como una ilusión, o al menos como una ideología"[84].

La razón por la que el argumento no es plenamente satisfactorio, ni para Campbell ni para Popper, estriba en que, como dice Campbell (1967:184), "que un proceso de inferencia dado esté determinado por la estructura del cerebro humano no implica que sea una inferencia inválida" o, como reconoce Popper (1977:76), "Un ordenador puede verse como determinado en su acción por las leyes físicas, pero sin embargo trabaja de acuerdo con las leyes de la lógica".

---

[83] Popper, Eccles (1977:75). Sobre este argumento pueden verse, entre otros, Flew (1965:113 ss), Malcolm (1968:67 ss) y Wilkerson (1974:124-127).

[84] Popper, Eccles (1977:81). Anteriormente Popper había escrito, "todas estas... (teorías: epifenomenismo, materialismo, paralelismo y fisicalismo)... son autodestructivas, en la medida que sus argumentos establecen -sin proponérselo, por supuesto- la inexistencia de argumentos". (1983a:358). El mismo razonamiento es el que le sirve a Popper para sostener que "si el determinismo físico es verdadero no es defendible" (1974:208). Este tipo de argumentación encuentra su forma más sofisticada en el recurso al Teorema de Gödel que hizo J. R. Lucas (1970:43-59).

Es claro que una inferencia puede inscribirse en el papel mediante procedimientos puramente físicos, puesto que las reglas de inferencia pueden en todo caso ser representadas por la acción de dispositivos materiales. De ese modo un pensamiento pensado puede verse sin contradicción como consecuencia de reglas lógicas, al tiempo que como producto de causas físicas. Sin embargo, tal vez con esta explicación se deje de lado el aspecto más interesante del problema. ¿Hay o no hay un dualismo de *causas* y *razones*, con independencia de que podamos usar causas para inscribir razones (en el papel o en los cerebros)?

Cuando entendemos algo, no solamente "vemos" cómo se configuran las nociones que objetivamente son pertinentes para dar cuenta de ello y las relaciones que mantienen unas con otras, es decir, no sólo asentimos a una red de conceptos y proposiciones, cuya propia consistencia se nos ofrece como algo "de suyo", y completamente ajeno a nosotros. En realidad, el proceso de entender incorpora un momento que es el correlato de esa indeterminación de nuestro entendimiento de que antes hablábamos. Si el intento de entender es una especie de búsqueda, su término efectivo es, de algún modo, un hallazgo personal, un tropezar con la evidencia, con la certeza o como queramos llamarlo, pero es tropezar con algo más que una estructura formal que es la que es con independencia de que la entendamos. Así, nuestro entendimiento que comienza con libertad termina con asentimiento, y tanto una como otra son consecuencias de una confianza en su capacidad esencial, en su rectitud de principio.

Ahora bien, esa rectitud de principio que concedo a mi entendimiento no puede confundirse con su fiabilidad total, con una especie de infalibilidad. Mi entendimiento es fiable aunque limitado en sus alcances: la confusión de ambos momentos tal vez sea el error común a todo racionalismo. De

manera, que tengo razones para prestar oídos a lo que mi entendimiento me muestra, y tengo razones para no fiarme del todo, que es, justamente, lo que me autoriza y me motiva a comenzar de nuevo. Pero lo esencial es que tengo razones: tal es, al menos, a nuestro entender, la actitud natural ante el trabajo de mi entendimiento.

Resulta esencial distinguir estas razones de principio de cualesquiera otras que pueda objetivar. Por ello, habré de distinguir, muy nítidamente, el valor de cualquier noción, de mi propia capacidad de comprender, y habré de asentir con cierta precaución a todo aquello que se me presente como "absolutamente evidente". De aquí, que cualquier visión del conocimiento que se me ofrezca como un conjunto de "razones" (conceptos, intuiciones, principios, etc.) que descansa sobre sí mismo, haya de resultarme insuficiente, porque parto de que el valor supremo de cualquier supuesto saber -su verdad, en último término- no es una condición que éste posea en sí mismo, sino algo que solo yo puedo prestarle y reconocerle. No hay "verdad objetiva" salvo que nos imaginemos en el lugar de Dios. Si asentimos a esto, entonces es indiferente que sostengamos que el conocimiento es una relación entre proposiciones y cosas o que lo describamos, desde luego de modo menos comprometido desde el punto de vista ontológico, como una "creencia justificada", como una relación entre proposiciones y personas. Lo que resulta esencial, es que no nos confundamos pensando que, propiamente, no tenemos razones para tener razones, como no tenemos brazos para tener brazos. Lo que sería, sin duda, curioso, es que construir una teoría del conocimiento en que no hubiera espacio para las razones más importantes, para aquellas que nos garantizan que somos capaces de conocer. La mente occidental lleva corriendo, sin embargo, detrás de la pura objetividad, de la definición y de la razón configurada, al menos desde Platón. Sin duda ello se debe a que,

como con tanto vigor, ha enfatizado Rorty, imaginamos el conocimiento como visión, de un modo puramente contemplativo. Perseguido por esa metáfora, el pensador moderno ha querido ir un poco más lejos, pero ha acabado cayendo en una analogía tan visual como la previa: la presentación ante la conciencia que le ha obligado a una sustantivación de ésta en cuanto sujeto. Podemos librarnos de ésas metáforas visuales y conformarnos con lo esencial si distinguimos netamente la consistencia de lo que creemos o tomamos por cierto de nuestra simple capacidad de conocer.

Así, distinguiremos la razón -que es una ficción sustantivada- de lo razonable, que depende del caso. Y así distinguiremos las capacidades de nuestro entendimiento de los frutos de su trabajo, de modo que será patente que no podemos confundir lo que nos permite entender con ninguna de las formas que adopte lo que resulta entendido.

La distinción relevante entre razones y causas no es la que podemos establecer entre las razones objetivas y sus posibles imitaciones en dispositivos de cálculo, ni siquiera la distinción entre la razón como pura forma de un sistema y la causa como la concreción de semejante razón, sino la distinción entre la indeterminación del entendimiento y la determinación de sus análisis.

Nuestro entendimiento no entiende a causa de nada, sino que, simplemente, entiende. Y las causas, simplemente, pueden ser aducidas. Lo que invita a desechar el argumento anteriormente expuesto, es una posible identificación de nuestras razones para fiarnos del entendimiento con las causas que condicionan mi situación física en cada momento, confiados en que no debe haber contradicción entre una deducción racional correcta y el sistema físico que le sirva de soporte. Pero lo que me

inclina a creer en tales o cuales razones, no son ellas mismas sino, por así decirlo, el modo como las encuentro. Como tengo tendencia a objetivar lo que entiendo, olvidándome de que lo he entendido yo, puedo llegar a proferir hacia fuera alguna de las muchas clases de aceptación de proposiciones de que soy capaz; así, frecuentemente, cosifico mis razones para pensar de un modo, en la medida en que ello es posible, y las convierto en causas de lo que es y, a la postre, en causas de mi conocimiento. Lo que resulta curioso de este modo de entender el conocimiento -en el que sustituimos, en realidad, las razones por las causas- es la desaparición de cualquier referencia tanto al objeto que se conoce, como al hecho que nos hace decir que algo es conocido, es decir a la "experiencia consciente" en cuanto vivencia de que algo se nos impone como *verdadero*, *demostrado*, *cierto* o *indudable*. La paradoja se completa cuando tenemos siquiera sea una sospecha de que lo que hemos llamado causas son en realidad un mal invento, una mera "cosificación" de nuestras "razones". Por decirlo en palabras de Toulmin (1964:190): "el Nexo Causal es un mito... la máquina del cuadro determinista no es una máquina ordinaria sino más bien la máquina soñada por un ingeniero... las cadenas causales irrompibles del cuadro determinista del mundo son irrompibles, porque son las sombras arrojadas por las cadenas lógicas de inferencias propias de los argumentos científicos".

A los efectos del análisis que aquí se presenta es indiferente el que las causas se comporten de modo determinista o de cualquier otro modo, ya que lo decisivo es el olvido que se pretende legitimar de que, por decirlo en clave cartesiana, la presencia ante la conciencia -sea de una proposición, sea de un objeto- (aun cuando pueda ser difícil de conceptualizar), es una condición previa de todo conocimiento, si es que queremos seguir conservando la idea de que saber algo (o decirlo) es un acto con

consistencia propia, independiente de su contenido objetivo. Tal era la situación que Descartes quiso salvar, al unificar como *pensamientos* entidades tan distintas como *dolores* y *teoremas*: lo que unifica esas entidades no puede ser contemplado cuando se analizan pensando lo que son (con independencia del hecho de que son tenidas por alguien) sino, únicamente, cuando se las considera como presentes a un entendimiento ante el que aparecen, en cualquier caso, como refiriéndose -si bien de modo diverso- a algo distinto de ellas mismas. Sobre la base del análisis del entendimiento, la afirmación de que la mente es distinta de la materia es, pues, algo más que la mera distinción formal entre sujeto y objeto. Sellars ha sostenido que la distinción subjetivo-objetivo (la idea de "pareceres") puede mantenerse perfectamente sin recurso alguno a las nociones de *mente*, *propiedad fenoménica*, etc. (Vid. Rorty (1980:90 ss.). Vesey (1965:109), sostiene, por su parte, que "si el dualismo de las sustancias es un paradigma de incoherencia, el de sujeto y objeto es un paradigma de coherencia". En ambos casos se critica la *unificación* cartesiana, bien que de modo distinto. Sin embargo, la necesidad de distinguir la mente de cualquier otra entidad no nace de estas categorías que son, evidentemente, objetables, tal como nos ha mostrado la intensa crítica a que se ha visto sometido el cartesianismo. Por el contrario, la necesidad de sostener un dualismo fundamental está apoyada en una condición radicalmente imprescindible de nuestro entendimiento, que se enmascara habitualmente en una dimensión esencial de su actividad. Veamos el asunto más de cerca:

1.- He de conservar la convicción de que mi entendimiento no está determinado por aquello que contempla o, dicho de otro modo, que no está determinado completamente, el entendimiento, consiste en una apertura a lo que hay que se colma con la presencia de lo que constituye el

mundo. Frente a ese mundo, mi entendimiento es de algún modo libre, puede interpretarlo, organizarlo, tratar de negociar su complejidad con sus propios recursos. Tiene la convicción de que puede hacerlo, y de que ese intento puede no concluir suficientemente, pero que está bien fundado puesto que -y esto es lo que Descartes puso de manifiesto- se apoya en la síntesis de dos verdades que pueden ser desarrolladas de modo distinto pero confluyen en una situación que, también desde Descartes, se denomina conciencia (según Rorty "indubitabilidad" (1980:54)). Esta síntesis contiene:

a) una afirmación existencial ("pienso", "algo existe", etc.), que me coloca en la realidad de modo inequívoco, y

b) una afirmación racional ("luego existo", "no puedo ser engañado", etc.), que se conecta con la primera y me habilita para usar la capacidad de pensar con fundamento.

Como Descartes era completamente consciente de las limitaciones del entendimiento humano, pero también de su valor único, tuvo que poner a la base del mismo un algo ilimitado, absolutamente incondicionado que denominó libertad. Esta "libertad" es una condición *sine qua non* del entendimiento, si es que quiero conservar la idea de que lo que digo tiene sentido como dicho por mí, puesto que "al afirmar o negar, y al pretender o evitar las cosas que el entendimiento nos propone, obramos de manera que no nos sentimos constreñidos por ninguna fuerza exterior"[85]. Esta dimensión del pensamiento cartesiano se refleja, a nuestro modo de ver, con gran precisión en dos textos del gran matemático Hermann Weyl

[85] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, (1977:48).

(1963:208-9,215): "exhibiendo la libertad ("freedom of will") en los actos teóricos de afirmación y negación, Descartes consigue hacer ver con claridad el punto decisivo en el problema de la libertad: cuando con razón clara yo juzgo que 2+2= 4, este juicio que emito no se produce por sí mismo en mi interior a través de una ciega causalidad natural, (un punto de vista que eliminaría al pensamiento como algo que yo quiero expresar). Más bien un algo puramente espiritual, señaladamente la circunstancia de que 2+2 es en verdad 4, ejerce un poder determinante sobre mi juicio", (...) "el verdadero enigma, si no estoy equivocado, radica en la doble posición del ego: quien no es sólo un individuo existente que efectúa concretos actos psíquicos sino también *visión*, una luz autopenetrante (conciencia sensorial, conocimiento, imagen, o como quiera llamársele)".

2.-La razón por la cual el entendimiento trabaja de modo tal que tiende a ocultar su punto de partida consiste en la tendencia a la substancialización de sus propios actos, a constituir un mundo con lo que nos es presente que no necesita para nada de nuestro testimonio. Vivimos en un mundo lleno de color, de todo tipo de indicaciones inmediatas; esa parece ser la realidad, pero, al propio tiempo, pensamos de una manera fría, meramente formal, sin especial referencia a ninguna clase de objeto presente en la experiencia; cuando utilizamos nuestro conocimiento en orden a la vida práctica, ambas formas de conocimiento van en algún modo unidas y acordes: sabemos, por ejemplo, que una flor es hermosamente roja y también que es "una" y no reparamos en la forma en que se articulan los datos que proceden de lo que se ha dado en llamar, desde los tiempos antiguos, la razón y los sentidos. En los albores de la filosofía occidental, Demócrito tropezó con una espinosa dificultad que desde entonces se alza ante nuestra consideración: en alguna forma hay pugna entre la razón y los sentidos. Por una parte nuestros

desciframientos conscientes aparecen como soberanos en nuestro respecto, no están sometidos a lo que conocemos como "voluntad", pero al tiempo advertimos su endeblez intelectual: procedemos a entenderlos, no sobre la base y desde su misma apariencia, sino confiriéndoles un "ser transfenoménico" y "objetivo" del que son mensajeros ante nosotros. Esta es una operación tan inconsciente como fundamental: no solo observamos regularidades y procesos homologables sino "pensamos" entidades independientes que son causa de tales fenómenos. Investir la naturaleza aparente con las galas de la naturaleza pensada ha sido desde el principio la tarea de la inteligencia: con frecuencia, esa tarea se ha convertido en una acusación de falsedad respecto a lo puramente presente. Hay un conflicto entre lo que se da como pura apariencia, como algo presente en la conciencia y aquello que se impone desde exigencias que emanan de su propia contextura intelectual. Pues bien, no solo hay una "ontogenia" de este proceso de investidura, sino una "filogenia" del mismo que arranca del pensamiento de Demócrito. En el diálogo, recogido por Galeno, que entablan la razón y los sentidos, se pone de manifiesto que aquella trata de desautorizar lo que estos le presentan (según Galeno, Demócrito traicionó a los fenómenos):"aparentemente hay color, dulzura y amargor pero en realidad solo hay átomos y vacío" afirma el entendimiento, a lo que responden los sentidos "¡ah insensata razón! ¡esperas derrotarnos con testimonios que tomas de nosotros mismos! ¡tu victoria es tu derrota!" (Diels-Kranz, Fr. 125).

Al modo de Demócrito, y casi siempre sin su reflexión escéptica, la constitución del concepto de sustancia y luego del de materia ha ido arrinconando a su propio autor. Como decía Schopenhauer el materialismo es la filosofía del sujeto que se olvida de tenerse en cuenta.

En la crítica del libro de Armstrong que realizó William Kneale (1969:300) este apunta en la línea aquí indicada: según el autor inglés, Armstrong se olvida de que "la materia ha sido siempre definida por exclusión...si como sujeto de la Física es definida por exclusión, es claramente absurdo mantener que la ciencia física lo incluye todo".

Los pensamientos, intenciones, ideas, los objetos del entendimiento son, evidentemente, las entidades mentales paradigmáticas y su reducción a sujetos físicos no puede hacerse sin pérdida de su significado último. Hacer lo contrario, significa sustantivar las ideas, para protestar luego por la existencia de dos mundos, y proferir el entendimiento hacia el mundo, para olvidarse de que nada hay en el mundo que le haga ser conocido. La propuesta del fisicalismo al cosificar los pensamientos como estructuras neurales, olvidando su aspecto subjetivo, consiste en identificar el todo con la parte: la alternativa debe ser investigar los modos en que "todo" y "parte" interaccionan, descubrir las nuevas leyes de la naturaleza que quizá se manifiestan sólo tras una rectificación de la perspectiva en que se supone que ya las sabemos. Para esta nueva posibilidad, quizá sea inevitable asumir un incómodo punto de partida: como dice Popper (1974:107), "deseo confesar desde ahora mismo que soy realista: sugiero... que hay un mundo físico y un mundo de estados de conciencia y que ambos interactúan entre sí".

La dificultad de asentir a esa "experiencia sencilla" deriva como queda dicho de una característica precisa de nuestro entendimiento que se afirma mediante la explícita afirmación de su objeto y la ocultación de su acto: como ha escrito Roberto Saumells (1958:184, cfr. 1970:188), "el sustancialismo es el obstáculo que la conciencia objetiva se pone para sustraerse a la apercepción de su propio acto. La visión de la primacía del

acto comporta una tarea que inicialmente consiste en derruir el fundamento sobre el cual se asienta el realismo de la sustancia material".

La mera indicación de que es posible identificar pensamientos con procesos neurofisiológicos es, por un lado, una amenaza para la "libertad" del entendimiento pero, por otra parte, no es sino una consecuencia particularmente audaz y poco fundada de la tendencia del entendimiento a prescindir de sí mismo. Sucede, en efecto, que quien puede iluminarnos también puede ser causa de nuestro extravío.

4. Mente y cuerpo: el problema de la voluntad.

Hemos examinado algunos argumentos, que conducen a rechazar determinadas concepciones de lo mental (teoría de la identidad, visión funcionalista, emergentismo biológico) que si bien han contribuido a iluminar algunos aspectos parecen olvidar la radicalidad con que han de tomarse dos propiedades de nuestra efectiva realidad: la conciencia y el entendimiento, la relación que mantenemos con el mundo y la inteligibilidad en que se funda cualquier análisis que hagamos de nuestra instalación en la realidad.

En la base de estos exámenes está la presunción de que la presencia del mundo no puede ser plenamente explicada simplemente por medio de las leyes físicas que sí sirven, sin embargo, para entender muchos y muy importantes aspectos de nuestra existencia como seres corpóreos. Ahora bien, lo que de hecho, nos parece ahora imposible no es completamente imposible por principio. No se trata, pues, de sostener una afirmación que

aparte a lo mental del cuadro de la naturaleza sino, por el contrario, de sugerir que ciertas categorías ontológicas resultan insuficientes para entender algunas propiedades naturales de los animales y del hombre. Aunque fuese verdad que, como ha escrito Vesey, (1965:11) "los problemas filosóficos se plantean por la inadecuación de los conceptos en términos de los cuales pensamos las cosas", el problema de la mente no debiera abordarse, sin más, tratando de deshacernos de las dificultades de la posición cartesiana, sino de modo de más radical, intentando encontrar una comprensión tan satisfactoria como sea posible del hecho clave de que somos conscientes y pensamos inteligentemente. La explicación habitual, que acaba entendiendo la mente en términos tomados de nuestro trato práctico con las cosas, tiene en su contra una razonable sospecha de círculo vicioso, e implica, además, una falsa naturalización de las propiedades con que reconocemos la consistencia de lo mental. No se trata de forzar la ontologización de valores que entendemos imprescindibles para comprendernos a nosotros mismos, ni, menos aún, de preservar adecuadamente algún destello de creencia religiosa que estimemos en peligro. Para desechar este tipo de falsos motivos bastaría con advertir que también seguiríamos siendo tan singulares como se pueda requerir si fuéramos seres meramente materiales (nadie debería atreverse a negar a los materialistas ser tan humanistas como les parezca oportuno) y que, recordando a un Occam menos presente que el Occam nominalista, no se puede dar ninguna razón concluyente por la cual resultara imposible que Dios hubiera podido crear seres meramente materiales provistos de conciencia.

El problema es, pues, que nuestro actual conocimiento de la naturaleza física parece insuficiente para explicar la presencia en el mundo de las propiedades que llamamos mentales. Naturalmente, si se insiste en que sólo hay entidades materiales (sin que se den buenas razones para asumir

esa restricción) será forzoso admitir que las propiedades mentales son materiales en último análisis. Pero esa explicación no seria, a fin de cuentas, mucho mejor que afirmar, por ejemplo, que los números irracionales no son más que números racionales de infinitas cifras decimales.

Si, por el contrario, se piensa que las mentes no son explicables por reducción a lo que ahora sabemos y pensamos de los cuerpos, ¿en qué queda lo que se conoce como problema mente-cuerpo?

A nuestro entender el problema mente-cuerpo consiste, fundamentalmente, en una mezcla de dos tipos completamente distintos de consideraciones:

a) Por un lado, se trata, sin duda, de comprender las cuestiones implicadas en cualquier análisis de la conducta humana. Como señala Whiteley (1973:1), el concepto corriente de mente comporta la posesión de dos diferentes tipos de componentes, la condición consciente de los actos humanos y un conjunto de capacidades de nuestra conducta. Así, el problema mente-cuerpo consistirá en comprender la acción humana en cuanto lugar de encuentro de propiedades explicables en términos físicos, y de propiedades que no lo son, al menos de modo inmediato.

b) Por otra parte, existen las dificultades, de índole puramente categorial, que derivan de la concepción ontológica con que se trate de cubrir la explicación de lo que son cuerpos y lo que son mentes.

Si es que se quiere iluminar de algún modo los problemas del primer tipo se ha de proceder olvidando completamente los del segundo. Por ello, las

nociones como "voluntad", "libertad" o "propósito" deben abordarse de un modo completamente neutral. Así, si bien no ganamos nada diciendo que somos libres porque el espíritu lo es, tampoco avanzamos mucho diciendo que estamos determinados porque los cuerpos lo están.

Como muy bien hizo notar Karl Popper (1974:214), las verdaderas cuestiones, en lo que se conoce generalmente como problema mente-cuerpo, se plantean tanto para el mentalista como para el que no lo es. Para Popper cabe distinguir lo que él llamó el "problema de Compton" de lo que entiende como "problema de Descartes". En el primer caso, se trata de entender cómo nociones enteramente abstractas pueden influir en la conducta humana, llegando a alterar incluso el universo físico, mientras que, el "problema de Descartes" se plantea al considerar cómo los estados mentales (tales como las voliciones, los deseos y las expectativas) pueden influir en nuestros movimientos corporales. Ambos problemas son aspectos de una única cuestión que, en la medida en que fue examinada por Descartes, condujo al filósofo francés a postular la distinción real de espíritu y cuerpo, de manera que no parece históricamente correcto atribuir a Descartes sólo un aspecto de la cuestión sosteniendo, como hace Popper, que muy pocos filósofos han visto el interesante "problema de Compton". La razón que explica el que Popper (Ibid: 216 ss) se esfuerce en distinguir y separar ambos aspectos, deriva de su rechazo hacia las explicaciones según las cuales bastaría constatar la existencia de un cierto indeterminismo físico en la neurofisiología para poder introducir un cierto dispositivo de control mental del cerebro.

Independientemente del análisis de los modelos "cartesianos" para el control del cerebro, lo que importa subrayar es que la influencia de las razones y de la de las voliciones en la conducta humana plantea un problema que no se resuelve simplemente con una declaración

materialista. Cabría decir que este es el lugar teórico en que deberían inscribirse las aportaciones de una psicología analítica de la conducta antes que una perpetua disputa metafísica, naturalmente si ello resultara posible. No parece muy prometedor un empeño teórico que no trate de afinar al máximo las aristas de las distinciones pertinentes embarullando la teoría, por el contrario, con el manejo de abismos categoriales. Sin embargo, tampoco sirve de nada enmascarar las dificultades genuinas -que nos muestran la complejidad de un problema central para la concepción de nosotros mismos- suponiendo que una simplificación categorial, del tipo "todo es materia, sólo hay materia", aclara el panorama.

El tratamiento de lo que se llama habitualmente problema mente-cuerpo suele consistir en hacer exactamente lo contrario de lo que suponemos correcto:

a) En el caso de los materialistas, desdibujar las dificultades suponiendo que se deben meramente a la innecesaria introducción de un *abismo* por motivos equivocados o de índole religiosa.

b) En el caso de los dualistas, forzar la introducción de una entidad mental en el campo de acción del sistema nervioso.

Ahora bien, si hemos podido llegar a un concepto de mente incompatible con el materialismo, es un error de principio tratar de embutir ese concepto en los cuerpos para cerrar el panorama teórico. Por el contrario, se debería tratar de entender cómo el hombre piensa, siente, entiende y actúa, sin que esa tarea implique una imposible convivencia de dos entidades que previamente se han escindido en el análisis de la experiencia

y en la categorización de lo real. Desde un punto de vista lógico, la "solución" del problema mente-cuerpo puede ser considerada desde dos actitudes completamente distintas con una ontología no reduccionista:

1) En primer lugar, puede intentarse una concepción de la mente humana que la habilite para actuar como una suerte de entidad o dispositivo que, de algún modo a describir, controle el cerebro.

2) Cabe también pensar que la mente es primordialmente, antes que una especie de cosa o entidad, la clase de realidad a que, en este mundo, es capaz de acceder una determinada estructura biológica, en la cual se soporta sin reducirse a ella.

En ambos casos se parte de la insuficiencia de las nociones materialistas y de la corrección básica de las intuiciones que abonan el *dualismo espontáneo*. De este modo se asume que la conciencia, la libertad, y la propositividad son propiedades de los actos específicamente humanos cuya explicación hay que proporcionar a partir de un concepto de mente que compense la falta de capacidades de ese tipo que tendrían los seres meramente materiales como los minerales y las máquinas.

Las propuestas del primer tipo son de origen cartesiano, esto es, suponen que el cuerpo humano es un mecanismo regido desde el cerebro y que para que la mente pueda gobernarlo es preciso algún tipo de acción de esta sobre ese órgano de control. En nuestro siglo se han propuesto varios análisis que explotan ese modelo, tratando de beneficiarse de ciertas propiedades postuladas en las concepciones indeterministas de la física contemporánea. Como consecuencia de la crisis y la confusión en torno a la cuestión de si había o no determinismo en los sucesos microfísicos,

rápidamente se extendió la tendencia a considerar este "azar" como una posible ayuda para comprender la conducta no determinista que se suponía peculiar del hombre. De los primeros autores en sugerir hipótesis de este estilo, fue A. S. Eddington[86]; todos los comentarios jocosos y críticos que se puedan hacer sobre tal conjetura, han sido ya realizados por B. Russell (1969:86 ss), lo que no le impidió exponer en otro momento una posibilidad semejante a la de Eddington (aunque, justo es decirlo, para concluir de un modo más bien contrario).

La sugerencia de Eddington, consistía en suponer que la "mente" puede decidir a los átomos del cerebro a realizar una u otra de las acciones posibles en un momento dado: así, por medio de un "efecto disparador", se podrían producir resultados deseables por la mente en el mundo macroscópico; Eddington hablaba de una "materia consciente", partes del cerebro que resultan ser el aspecto físico de la mente, y en que ésta puede perturbar en cierto modo, el curso ordinario de la naturaleza. Russell, en *El conocimiento humano*, aceptó una posibilidad de ese tipo (sin ningún entusiasmo), de modo que la mente interviniera en el cerebro, a través del indeterminismo atómico, valiéndose de la existencia dentro del sistema nervioso de equilibrios sumamente inestables, para determinar la selección de las transformaciones posibles en el cerebro produciendo cambios psicológicos deliberados. Sin embargo, según Russell, la hipótesis contraria resulta más verosímil: conociendo bien la fisiología del cerebro, y siendo buenos matemáticos, podríamos predecir, cuando cierto "mensaje" penetra en el campo de "visión" de un determinado sujeto, que movimientos sonoros ejecutará con la boca; aún no siendo esto muy

[86] Eddington (1945a:311) y (1946:180 ss) Véanse las consideraciones de Popper (1974:216) a propósito de una sugerencia semejante de Compton.

plausible, según Russell, constituye la hipótesis de trabajo justa para un fisiólogo (1977:53-6).

En esta línea de posibilidades para la acción de la mente sobre el cerebro, la propuesta más completa ha sido la de Sir John Eccles, semejante a las anteriores, pero, de algún modo, avalada por la mayor precisión en el tema de uno de los grandes neurofisiólogos actuales. En *The Neurophisyological Basis of Mind*, (también en (1970:128 ss.). Vid. Polten (1973:233)) Eccles sugirió un diseño de "modelo espacio-temporal" para la mente, que pretende explicar, con cierto detalle, como esta influiría en las cadenas neurofisiológicas que rigen el comportamiento de la acción en el cerebro:

1. Para un movimiento voluntario, se necesita un diseño espacio-temporal específico en la red neural que inicie, en las células giganto-piramidales de las zonas motoras apropiadas, los impulsos nerviosos pertinentes.

2. La estructura de la corteza y su organización funcional, pueden permitir que un pequeño número de neuronas, activen este "diseño" espacio temporal necesario.

3. Una neurona en estado crítico podría ser activada con una mínima "descarga" de la mente y producir los efectos deseados.

4. Cada volición, podría ser provocada por un diseño de tipo distinto.

5. El tipo de impulso necesario sobre las "neuronas en estado crítico", no podría ser detectado físicamente.

6. Estos impulsos pueden sugerir, como explica Rosenblueth (1970:110), "o bien dentro del rango del indeterminismo de la física cuántica, o bien transformando el comportamiento de tipo fortuito que la física cuántica atribuye a las partículas elementales". Esta última fue la posibilidad sugerida por Eddington en 1939.

El propio Eccles ha complementado este tipo de hipótesis en obras posteriores acudiendo a la distinción, que introdujo juntamente con Popper, entre los tres mundos (mundo 1 ó físico, mundo 2 ó mental y mundo 3 ó del conocimiento objetivo) para explicar mejor sus hipótesis interaccionistas (Popper, Eccles (1977:285 ss, 365 ss))[87]. Desde un punto de vista crítico, este tipo de hipótesis conlleva dos clases de dificultades: en primer lugar, no está claro que tales procesos sean necesarios para explicar la fisiología que podría ser entendida en términos macrofísicos, esto es, sin necesidad de acudir a niveles de indeterminación cuántica (Cfr. Koestler (1974:100 ss), Smith (1972:404), Rosenblueth (1970:1, 11 ss). En segundo lugar, parece una limitación muy severa para las capacidades de la mente el que ésta hubiera de subordinarse a las oportunidades proporcionadas por el azar. Eddington mismo se basó en este aspecto para abandonar sus propias sugerencias viniendo a concluir que, dicho con palabras de Schrödinger (1951:67), "la física cuántica no tiene nada que ver con el problema de la libertad".

Ante las dificultades para asentir a una propuesta de esta clase, Eccles, -muy preocupado por los aspectos morales y religiosos del problema- adujo que lo que resulta inconcebible para un nivel de conocimiento puede

[87] La última versión de su hipótesis se ha publicado recientemente en castellano: "El misterio de ser humano", Nueva Revista, nº28, Febrero de 1993, pp. 42-65.

no serlo cuando éste avance: "Se me dirá que la esencia de la hipótesis radica en que la mente produce cambios en el sistema energético del cerebro y que debe, consiguientemente, estar contenida en él... Pero esta deducción, se basa exclusivamente en las actuales hipótesis de la Física" (1965b:283).

El problema fundamental que, en cualquier caso, afecta a este tipo de propuestas deriva de su adopción de un punto de partida probablemente erróneo. En efecto, la postulación de un mecanismo especial para la acción de la mente olvida que ese" "mecanismo" es el cerebro mismo, el cuerpo en su unidad neuronal, hormonal, fisiológica, etc. y que, por contra, la mente no necesita ser mecánica de ningún modo. Únicamente porque asimilamos con lo mental a ciertos aspectos de nuestro comportamiento, que sí pueden describirse mecánicamente, sentimos la necesidad de postular un mecanismo especial para la acción de la mente. Si se rechazan este tipo de analogías, que subyacen en el planteamiento *cartesiano*, podemos considerar la segunda alternativa, cuyo modelo clásico sería más bien *aristotélico*, un modelo que asume, por decirlo con palabras de Kenny (1989:31) que "en tanto es indudablemente verdadero decir que tengo un alma, el alma aparece siendo *mi* alma simple y únicamente porque es el alma de *este* cuerpo", es decir, que se toma en serio, a la vez, dos verdades: la realidad del ser espiritual y que tenemos un cuerpo que es como es y conoce como conoce.

En tal caso, la única mecánica de la mente es la propia del cerebro. La forma en que la mente actúa es la forma en que actúa el cerebro. Lo que la mente puede hacer es lo que el cerebro le permite, de modo que, al menos "hacia abajo" los límites de la mente se señalan mediante el cerebro. Si pensamos así, la mente no es un órgano oculto ni una sustancia etérea,

sino una forma de ser ligada a un cuerpo pero distinguible de este como tal y de cada una de sus partes. El mecanicismo y el materialismo al hacer cada vez más abstracta la forma general de la materia han creado una de las formas del problema mente cuerpo que es necesario abandonar. Nuestro cuerpo no es "material" más que en un sentido poco relevante, es "materia viva" en un sentido algo más preciso y, se podría decir, es la "materia" de nuestra mente de un modo absolutamente fundamental. No hay pues inconveniente en admitir que los hombres, más que tener un cuerpo, son un cuerpo, una determinada manera de ser un cuerpo que consiste en tener mente, en ser conscientes de que existe el mundo. La cuestión es que, con la física en la mano, no podemos explicar ese dato fundamental, y que, si hacemos caso de él, sabemos que somos capaces de hacer proezas que cierto sentido común pretenderá prohibir. Al mover mi mano perturbo al sol: ello es así porque mi mente escapa de mi mera corporalidad tanto cuanto, por lo que sabemos, está sometido a ella. Yo soy alguien que al actuar, al pensar o al mirar hace, entiende y ve algo absolutamente único e irrepetible: aquello que en su urdimbre complejísima constituya la historia de mi alma y la de su florecer en este único mundo verdadero. Así, mi alma y mi cuerpo actúan conjuntamente al percibir, y se subordinan uno al otro al actuar y al pensar y recordar.

Solamente cuando, guiado de una artificial separación entre representación y cosa, pretendo reconciliarlas utilizando la idea de materia, creo un problema metafísico que me impide reconocer una experiencia, inmediata y sumamente clara, en la cual asisto de modo perfectamente nítido a la distinción entre alma y cuerpo: la experiencia que atestigua la unidad indivisible de nuestra percepción, mientras reconoce la infinita divisibilidad del objeto (Bergson (1963:353)), la clara conciencia de que la materialidad consiste en un principio de uniformidad

y monotonía, mientras el espíritu se asienta en el tiempo que perpetuamente renueva y crea, en aquello a lo que inequívocamente debo llamar mi libertad.

No es necesario complicar las cosas postulando la existencia de un "puro ego", que sería el contrapunto espiritual de nuestra efectiva realidad física, para preguntarnos luego como ese tal gobierna el cuerpo y a su través entiende el mundo. No hay otro yo que el yo físico que, a su vez, es mucho menos yo que lo que los tratamientos indican. El yo espiritual y el yo físico son construcciones teóricas que enmascaran la realidad más que iluminan. Lo que sin duda sé es que mi existencia se confunde con la existencia del mundo, y que la existencia del mundo es algo más que la de alguna de sus partes a la que me encuentro especialmente ligado. Pero no tengo por qué confundir la relación de dependencia -que puedo pensar de modo meramente instrumental- con una identidad metafísica, ni tengo por qué entender esa dependencia como la actuación que un yo supraempírico ejecuta a través de mi sistema nervioso. No hay otro yo que el que es, en verdad, encarnado, biológico y limitado. Pero este yo es, a la vez, algo más que sus limitaciones, es algo que se abre paso a través de las energías que configuran la vida y las subordina a su propósito, un propósito que sólo oscuramente presentimos cuando anhelamos y vivimos la liberación que supone nuestra identificación con el todo.

Cuando la teoría de la mente se convierte en apología del yo, no es raro que suscite repudios tanta dedicación a tan poco sujeto. El yo es poco más que un mero agregado, cuya fuerza no reside en su determinación concreta sino en su ligazón a la conciencia de la unicidad y la grandeza del mundo, de lo que podemos llamar espíritu.

Ciertamente podemos temer -o, tal vez, algunos puedan desear- que la mente haya sido tan solo una casual creación de aquello que contempla y que, como ha escrito Schrödinger (1975:114), "fuera a desaparecer con ella, cuando el sol finalmente se enfríe y la Tierra se haya convertido en un desierto de hielo y nieve". Ciertamente es una posibilidad que, sin embargo, no invalida la esperanza de que este espectáculo que se nos ofrece sea algo, aunque difícilmente imaginable, más bien eterno.

El cuerpo humano, tal cual es, es la raíz con la cual la libertad se inserta en el orden y la conciencia se prepara para la acción. Mas, como muy bien saben los sabios, ni la conciencia está llamada a la acción ni la libertad se lleva bien con la cosificación. Cuando el cuerpo se convierte en un exigente dictador el alma se adormece y, mirando en el espacio exterior, no se encuentra allí. Mas, si el cuerpo es poseído el alma se hace obvia en la libertad de la memoria, el entendimiento y la imaginación. Entonces vive y comprende que, como decía Bergson (1963:664) comentando a San Pablo, en el absoluto nos movemos, vivimos y somos.

El análisis del "problema de la voluntad", de como los seres vivos, y en especial el hombre, tienen cuerpo sin reducirse a él, o son cuerpos enteramente peculiares, debiera servir para clarificar algunos caracteres de lo que llamamos la mente. En primer lugar, para desechar por completo cualquier concepto de mente como escenario interior al cuerpo, en cuanto es absolutamente inadecuado: dada esta premisa, lo absurdo es no cerebralizar lo mental. En segundo lugar, para analizar adecuadamente el papel del cuerpo en el conocimiento. Como dijera Carnap (Cit. en Polten (1973:11), "los procesos cerebrales son, por un lado, *objetos* de las proposiciones científicas, pero por otro son *causas* de la emisión de esas proposiciones". La mediación del cuerpo es evidente, pero no debe ser

sobrevalorada precisamente en tanto podemos precisar la. Ha sido corriente, sin embargo, erigir a partir de ella una barrera infranqueable entre nosotros y las cosas mismas. Es la idea, cercana a la pesadilla, del *aparato receptor*.

Nuestro conocimiento puede compararse en algunos aspectos -precisamente los más triviales- con la función realizada por cualquier clase de registradoras, pero la idea de receptor implica una separación ficticia entre lo que hay y lo que sabemos. Por lo tanto esta barrera, que seguramente no puede ser suprimida, es una falsa sustantivación de nuestras dificultades que no puede ser superada por ninguna psicología ni por epistemología alguna, porque, sencillamente no existe. Sucede con ella como con la escisión que se produce entre lenguaje y realidad: como dice Max Black (1969:195), a este propósito, quien habla de ella se encuentra en la situación de que "desde el momento mismo en que habla, sus propias afirmaciones refutan lo que afirma". Por el contrario, lo mental debería ser descrito como una actividad: nada en la mente es puramente pasivo. La lógica del conocimiento es la de un acceso no la de un almacén; por poner un ejemplo, lo que interesa de un aparato de radio es la emisora que se escucha: la música y los mensajes son previos a la invención del receptor, de modo que examinando la estructura física de éste, no sabremos jamás que cosa nos quiere hacer oír alguien. Nuestro cuerpo interviene en el conocimiento, pero no como reproductor, sino como un filtro que no deja pasar todo, pero no inventa nada de lo que filtra. Hablar de la mente no es hablar de válvulas y transistores, sino de música y palabras.

Una teoría de lo mental tiene que ser forzosamente empirista. Cualquier idea supuestamente innata deberá manejarse como una limitación, como un viejo instrumento tal vez inútil. Hay que abrirse a la invención de

nuevas leyes de la física, por cuanto "física" es el nombre que se da al conocimiento de la naturaleza y no solo a una visión insuficiente y parcial de la realidad. De este modo, el propio problema mente cuerpo podrá considerarse sin los prejuicios de una visión que multiplica la realidad por dos (lo desconocido, más una ficción) y que convierte a la empresa en una pura paradoja. Una nueva consideración de la mente debería encontrar lugar en el mundo para las cualidades secundarias, sin expulsarlas de la naturaleza ni convertirlas en entidades fantasmales o meramente fenoménicas.

Por último, la tarea de precisar el papel del cuerpo en el conocimiento debería comenzar, seguramente, por una reconsideración de nuestra concepción meramente pasiva de la visión[88]. No porque la visión sea el modelo de todo conocimiento, que no lo es, sino porque partiendo de que no sabemos explicar bien que cosa es ver, podremos construir una teoría capaz de prescindir de la ficción de un "ojo interior" que se ocupe en realizar una faena semejante a la que suponemos desempeñan los ojos reales que tenemos en la cara.

[88] Sobre este punto resulta decisiva la lectura del libro de Roberto Saumells *La intuición visual*, recién aparecido en esta misma colección.

BIBLIOGRAFIA

Adrian, E.D. (1947) The Physical Background of Perception. Oxford: Clarendon Press (trad. esp. La base física de la sensación. Madrid)

(1950) "What happens when we think", en Laslett, P. Ed.

(1966) "Consciousness", en Eccles, J.C., Ed. (1966)

AMBACHER, M. (1972) La matiére dans les sciences et en philosophie. Paris: Aubier-Montaigne

ANDERSON, A.R. (1964) Minds and Machines. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. (trad. esp. Mentes y máquinas. México:U.N.A.M. 1970)

ARISTOTELES (1978) Acerca del alma. Ed. de T. Calvo, Madrid: Gredos

ARMSTRONG, D.M. (1966) La percepción y el mundo físico. Madrid: Tecnos

(1968) A Materialist Theory of the Mind. London: Routledge

(1970) "The nature of Mind", en Borst, C.V., Ed.

(1979) "Tree types of Consciousness", en Searle, J.R. Ed.

(1981) The nature of Mind. N. York: Cornell U.P.

ASIMOV, I. (1983) "¡Cambio! 71 visiones del futuro", Madrid: Alianza

AUSTIN, J.L. (1980) How to do things with words. Ed. de J. Urmson. Oxford: Oxford U.P.

AYER, A.J. (1962) El problema del conocimiento. B. Aires: Eudeba

(1965) Lenguaje, verdad y lógica. B. Aires: Eudeba

(1968) "Valoración de la filosofía de Russell", en Schoenman, R. Ed.p. 237-252

(1973) Russell. Barcelona: Grijalbo,

(1975) "Filosofía y Ciencia". Valencia: Teorema

(1978) El positivismo lógico. Madrid: F.C.E.

(1979) Los problemas centrales de la filosofía.

(1980) Madrid: Alianza

(1982) Parte de mi vida. Madrid: Alianza

(1983) La filosofía del siglo XX. Barcelona: Grijalbo

BACHELARD, G. (1962) La philosophie du non. Paris: P.U.F.

BARCELO, J. (1985) "Autómatas: Ficciones y Problemas" Saber, nª 1, p. 50-56, Barcelona

BECHTEL, W. (1991) Filosofía de la mente, una panorámica para la ciencia cognitiva. Madrid: Tecnos

BELOFF, J. (1962) The Existence of Mind. London: McGibbon
(1965) "The identy hipothesis: a critique", en Smythies, J.R. Ed. p. 35-53

BELLO, S. (1985) "Réplica a "Funcionalismo y Fisicalismo", en Villanueva, E. Ed., p 267-270

BERGMANN, G. & SPENCE, K.W. (1953) "The logic of psychophysical measurement", en Feigl H. & Brodbeck, M. Eds., p. 103-119

BERGSON, H. (1957) Ecrits et Paroles. París. P.U.F.
(1963) Oeuvres. París. P.U.F.

BERKELEY, G. (1974a) Principles of Human Knowledge. N. York: Doubleday (Trad. esp. Tratados sobre los principios del conocimiento humano. Madrid: Gredos 1982)
(1974b) Three Dialogues between Hylas and Philonus in Oposition to Sceptics and Atheists. N. York: Doubleday (Trad. esp. Tres diálogos entre Hilas y Filonus". Madrid: Calpe, 1923)

BERMAN, M. (1987) El reencantamiento del mundo. S. de Chile: Cuatro Vientos

BERTALANFFY, L.V. (1967) Robots, Men and Minds N. York: Braziller (Trad. esp. Robots, hombres y mentes. Madrid: Guadarrama 1971)

BLACK, M. (1969) El laberinto del lenguaje. Caracas: Monteavila

BODEN, M.A. (1982) "La metáfora computacional en psicología", en Bolton, N. Ed. p. 136-163
(1984) Inteligencia artificial y hombre natural. Madrid: Tecnos

BOLTON, N., Ed., (1982) Problemas filosóficos en Psicología. Madrid: Alhambra

BORN, R. Ed. (1987) Artificial Intelligence: The Case Against. London: Routledge

BORST, C.V.(Ed.) (1970) The Mind Brain Identity Theory. London: McMillan

BRADLEY, F.H. (1961) Apariencia y realidad. Santiago: U. de Chile

BRAIN, W.R. (1951) Mind, Perception and Science.

Oxford: Blachwell S.P.
(1965) "Some aspects of the brain-mind relationship" En Smythies, J.R. Ed., (1965) p. 63-79

BROAD, C.D. (1968 a) The Mind and Its Place in Nature. London: Routledge
(1968 b) "Observaciones sobre la percepción sensorial", en Schoenman, R. Ed., p.153-170

BURTT, E.A. (1940) Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. B. Aires: Sudamericana

CAMPBELL, K. (1967) "Materialism", en Edwards, p. Ed., col. V, p. 179-188
(1970) Body and Mind. London: McMillan

COLLINGWOOD,R.G. (1950) Idea de la naturaleza. M,xico: F.C.E.

CONDILLAC, E.B. de (1948) Oeuvres philosophiques. Ed. G. Le Roy. París: P.U.F.

CRICK, F. (1966) Of Molecules and Man. Seattle: U. of Washington Press (Trad. esp. ¿Ha muerto el vitalismo?. Barcelona: A. Bosch, 1979)
(1980) "Reflexiones en torno al cerebro", en Hubel, D. Ed., p. 220-228

CROSSON, F.J. (Ed.) (1975) Inteligencia humana e inteligencia artificial. México: F.C.E.

CROSSON, F.J. &
SAYRE, K.M. (1967) Philosophy and Cibernetics London: U. Notre Dame Press (Trad. esp. Filosofía y Cibernética. México: F.C.E. 1971)

CHAPPELL, V.C.(Ed.) (1962) The Philosophy of Mind. N. Jersey: Prentice-Hall

CHISHOLM, R. (1958) "Intentionality and the mental", en Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2.

(1967) "Intentionality", en Edwards, P. Ed. (IV, 201 ss)

CHOMSKY, N (1972) Proceso contra Skinner. Barcelona: Anagrama

CHURCHLAND, P.M. (1988) Matter and Consciousness. Cambridge: MIT (Trad. esp. Materia y conciencia. Barcelona: Gedisa, 1992)

DANTO, A.C. (1976) Que es filosofía. Madrid: Alianza
(1978) "The representational character of Ideas and the Problem of External World", en Hooker, M., Ed.,p. 287-298

DAVIDSON, D. (1970) "Mental events", en Foster y Swanson, Eds. pp. 79-101

(1973) "The material mind", en Suppes, P. Ed., (1973), p.709-722 (trad. esp. "La mente humana" en Túring y otros , "Mentes y máquinas", p. 103-126, Madrid, Tecnos 1985)

(1984) "Rational animals", en Lepore & McLaughlin, Eds. p. 473-481

DAVIS, D. (Ed.) (1983) Causal Theories of Mind. Action Knowledge, Memory, Perception and Reference. Berlin: Walter de Gruyter

DAWKINS, R. (1979) El gen egoísta. Barcelona: Labor

DENNET, D.C. (1978) Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology. Cambridge:MIT

(1979) "Review of Popper and Eccles, "The Self and his brain"", Journal of Philosophy, vol 76, (2), p. 91-98

(1981) "Introduction" a Hofstaedter y Dennet Eds.

(1984) Elbow room. N. York: oxford U. P.

(1991) La actitud intencional. Barcelona: Gedisa

(1993) "Cuando los filósofos se encuentran con la inteligencia artificial", en Graubard, Ed. p. 320-334

DESCARTES, R. (1967) Oeuvres philosophiques. Ed. de F. Alquié. París: Garnier.

(1976) Discurso del m,todo y Meditaciones metafísicas. Ed. de M. G. Morente. Madrid: Espasa.

(1977) Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas. Ed. de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara

(1980) Tratado del hombre, Ed. de G. Quintás. Madrid: Nacional

(1981 a) Discurso del m,todo, Dióptrica, Meteoros, y Geometría, Ed. de G. Quintás. Madrid: Alfaguara

(1981 b) "Observaciones sobre la explicación de la mente humana", Ed. de G. Quintás. Valencia: Teorema

(1984) Reglas para la dirección del espíritu Ed. de J.M. Navarro Cordón. Madrid: Alianza

D'ESPAGNAT, B. (1982) En busca de lo real. La visión de un físico. Madrid: Alianza

DONAGAN, A. (1978) "Descartes's "synthetic" treatment of the real distinction beetwen mind and body", en Hooker, M., Ed., p. 186-196

DREYFUSS, H.L. (1975) "Crítica de la razón artificial", en Crosson, F.J. Ed., p. 198-218

(1979) What Computers can't do. The Limits of Artificial Intelligence. N. York: Harper
(1987) "Misreading Human Intelligence", en Born, R., Ed., p. 41-55

Eccles, John (1985): *Facing Reality. Philosophical adventures by a Brain Scientist*, Springer, New York.

Eccles, John (1985): *The Neurophysiological Basis of the Mind: The Principles of Neurophysiology*, Clarendon Pres, London.

ECCLES, J.C. (1983) "Actividad cerebral y conciencia", en Ayala y Dobzhansky, Eds., p. 127-152
(1989) Evolution of the brain: Creation of the Self. London: Routledge
(1990) "Models of the Mind. A unitary Hypothesis of mind-brain interaction", en Pinillos, J.L., Ed., p. 25-42

Eccles, John (1993): "El misterio de ser humano", Nueva Revista, nº 28, Febrero de 1993, pp. 42-65.

Eddington, A. S. (1945): *La naturaleza del mundo físico*, Sudamericana, Buenos Aires.

Eddington, A. S. (1946): *La filosofía de la ciencia física*, Sudamericana, Buenos Aires.

EDWARDS, P. (Ed.) (1967) The Encyclopedia of Philosophy, N. York: McMillan

EPICURO (1974) Ética. Ed. C. García Gual y E. Acosta. Barcelona: Barral

ESPINOSA, B. (1975) Ética. Ed. V. Peña. Madrid: Nacional

ESQUIVEL, J. (Ed.) (1982) La polémica del materialismo. Madrid: Tecnos

FARRINGTON, B. (1971) Ciencia y filosofía en la antigüedad Barcelona: Ariel
(1974) Mano y cerebro en la Grecia antigua Barcelona: Ayuso

FARTOS, M. (1969) "La crítica neopositivista de la metafísica" , en Lenguaje y Filosofía. Madrid: CSIC, pp. 237-252

FEIGL, H. (1953a) "The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism", en Feigl y Brodbeck, Eds., p. 612-626

(1953b) "The scientific-outlook: naturalism and humanismo", en Feigl y Brodbeck, Eds. p. 8-21

(1967a) The "Mental" and the "Physical": The Essay and a Postcript. Minneapolis: U. of Minnesota Press

(1967b) "Algunos problemas y adquisiciones importantes en la filosofía de las ciencias del empirismo lógico", en Feigl y Scriven Eds. p. 15-53

(1970) "Mind-body problem: not a pseudoproblem", en Borst, C.V. Ed. p. 33-4

(1981) "Origen y espíritu del positivismo lógico" en Legado del positivismo lógico. Valencia: Teorema

FEIGL, H. & SCRIVEN, M. (Eds.) (1964) Minnesota Studies in Philosophy of Science. Minneapolis: U. de M. Press

(1967) Los fundamentos de la ciencia y los conceptos de la psicología y del psicoan lisis. Santiago: U. de Chile

FERRATER MORA, J. (1967) El ser y el sentido. Madrid: R. de Occidente

(1979a) El ser y la muerte Barcelona: Planeta

(1979b) De la materia a la razón. Madrid: Alianza

(1980) Diccionario de filosofías. Madrid: Alianza

(1990) "Modos de modelar la mente", en Pinillos, J.L., Ed. p.43-56

F□VRIER, P. (1955) Determinisme et indeterminisme. París: PUF

FEYERABEND, P.K. (1970) "Materialism and the mind-body problem", en Borst, C.V. Ed. p. 142-156

(1971) "Mental events and the brain", en Rossenthal, D.M. Ed. p. 172-174

FEYERABEND, P.K. & MAXWELL, G. (Eds.) (1966) Mind, Matter an Method. Minneapolis: University of Minnesota Press

FODOR, J.A. (1971) "Materialism", en Rosenthal, D.M. Ed. p. 128-150

(1980) La explicación psicológica. Madrid: C tedra

(1981) "El problema cuerpo-mente" investigación y Ciencia n§ 54, p. 62-75

(1983) The modularity of Mind. Cambridge: MIT

(1985) El lenguaje del pensamiento. Madrid: Alianza

FOSTER, J. (1991) The Immaterial Self: A defence of the

Cartesian dualist conception of the mind. London: Routledge

FOSTER, L, y SWANSON, J.W. Eds. (1970) Experience and Theory Amherst: H. M. Press

FREUD, S. (1923) El yo y el ello. Madrid: Biblioteca Nueva

GARCÖA-ALBEA, J.E. (1993) Mente y conducta. Madrid: Trotta

GARCÖA MORENTE, M. (1971) Lecciones preliminares de filosofía B. Aires: Losada
(1972) La filosofía de Henri Bergson. Ed. de Pedro Muro. Madrid: Espasa

GARRIDO, M. (1973) "Biología y mecanicismo", en Garrido, M. Ed. p. 153-169
(1985) "El modelo computacional de la mente" Introducci¢n a Turing, A., et. al. (1985), p. 9-13

GLOVER, J. (1977) Philosophy of Mind. London: Cambridge U.P.
(1986) El hombre prefabricado. Problemas ,ticos de la ingeniería gen,tica Barcelona: Ariel

GLOVER, J., Ed. (1989) The Philosophy of Mind. N.York:Oxford U.P.

GONZÁLEZ QUIRÓS, JL. (1988) "Mente y cerebro en el pensamiento contempor neo. Crítica de las teorías materialistas de la mente" Madrid: U. Complutense

(1990) "Categorías y met foras en el problema de la mente", en Pinillos, J.L., Ed., p. 13-23
(1990b) "¨Hay alguien ahí? Sobre los filósofos y las máquinas", Nueva Revista, V-1990, pp. 41-45.

GOUHIER, H. (1961) Bergson et le Christ des vangiles. París: Fayard

GRAUBARD, S. (Ed.) (1993) El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. Barcelona: Gedisa

GREGORY, R.L. Ed. (1987) The Oxford Companion to The Mind N. York: Oxford U.P.

GRIFFIN, D.R. (1986) El pensamiento de los animales Barcelona: Ariel

GRIMALDI, N. (1988) Six tudes sur la volont, et la libert, chez Descartes. París: Vrin

GUNDERSON, K. (1962) "El juego de la imitación"

en Anderson, A. R., Ed.
(1968) "Minds and machines", en Klibansky, C. Ed., p. 416-425
(1971a) "Asymmetries and mind-body perploxities", en Rosenthal, D.M. Ed. p. 112-128
(1971b) Mentality and Machines. N. York: Doubleday
(1986) Mentality and machines: A Survey of the Artificial Intelligence Debate London: Croom & Helm

HACKER, P. M. S. (1986) Insight and Illusion. Oxford: Clarendon

HAMPSHIRE, S. (1966) Philosophy of Mind. New York: Harper and Row
(1971) Freedom of Mind. Princeton: P.U.P.

HEGEL, G.F.W. (1982) Fenomenología del espíritu. Madrid: FCE

HILL, C.S. (1991) Sensations: A defense of Type Materialism. New York: Cambridge U.P.

HINTON, J.M. (1970) "Illusions and identity", en Borst, C.V. Ed., p. 242-257

HOFFSTAEDTER, D.R. (1976) G"del, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid. N. York: Basic Books, (Trad. esp. G"del, Escher, Bach, un Eterno y Gr cil Bucle. Barcelona:Tusquets, 1987)

(1985) Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern. N. York: Penguin

HOFSTAEDTER, D.R. & DENNETT, D.C., Eds. (1981) The Mind's I, Fantasies and Reflections on Self and Soul. N.York: Penguin

HOOKER, M. (1978) "Descartes's Denial of Mind-Body Identity", en Hooker, M., Ed. p. 171-185

HOOKER, M., Ed., (1978) Descartes. Critical and interpretative Essays. Baltimore: The John Hopkins U.P.

HORGAN, T. & TYE, M. (1984) "Against the token identity theory", en Lepore & Mclaughlin, Eds., p. 427-443

HORNSBY, J. (1984) "Physicalism, Events and part-Whole Relations", en Lepore & McLaughlin, Eds. p. 444-458
(1990) "Descartes, Rorty and the Mind.Body fiction", en Malachowski, A., Ed. p 41-57.

HUBEL, D.H. (Ed.) (1980) El Cerebro. Barcelona: Labor

HUME, D. (1974) An Enquiry Concerning the Human Understanding. N. York: Anchor-Doubleday, (Trad. esp. investigación sobre el conocimiento humano. Madrid: Alianza, 1980)
(1977) Tratado de la naturaleza humana Ed. de F,lix Duque. Madrid: Nacional

HUNDERT, E.M. (1989) Philosophy, Psychiatry and Neuroscience, Three Approaches to the Mind. Oxford: Clarendon

JANKELEVITCH, W. (1959) Henri Bergson. París:PUF

JOHNSTON, M. (1984) "Why having a Mind matters", en Lepore & McLaughlin, Eds. p. 408-426

KANITSCHEIDER, B. (1985) "Prólogo a la edición alemana" de Bunge (1985)

KANT, I. (1978) Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara

KARCZMAR, A.G. (1972) "What we know, will know in the Future, and possibly cannot ever know in Neurosciences", en "Introduction" Karczmar y Eccles, Eds. p. 1-21

KARCZMAR, A. G. & ECCLES,J.C. (Eds.) (1972) Brain and Human Behavior. N. York: Springer

KENNY, A. (1975) Will, Freedom and Power. Oxford: Basil Blachwell
(1989) The Metaphysics of Mind. Oxford: Clarendon Press

KHULENBECK, H. (1965) "The concept of consciounsness in neurological espistemology", en Smythies, J.R., Ed. p. 137-159

KIM, J. (1966) "On the Psycho-Phisical Identity Theory". American Phil, Quarterly III, p. 231 y ss.
(1971) "Materialism and the criteria of the mental", Synthese, 22
(1984) "Psychophysycal laws", en Lepore & McLaughlin, Eds. p. 369-386

KLIBANSKY,R. (Ed.) (1968) Contemporary Philosophy. A Survey Firenze: La Nuova Italia

KNEALE, M. (1950) "What is the Mind-Body Problem" Proc. of Aristotelias soc,. 50 p. 105-122

KNEALE, W. (1962) On having a Mind. London: Cambridge U.P.

(1969) "D. M., Armstrong: "A Materialist Theory of The Mind", Mind, LXXVIII, p. 292-301

KOBSA, A. (1987) "What is explaned by AI Models?", en Born, R., Ed., p. 174-190

Koestler, A. (1968): *The Ghost in the Machine*, McMillan, N. York.

Koestler, A. (1974): *Las raíces del azar*, Kairós, Barcelona.

(1977) "Física, filosofía y misticismo" En Toynbee, A. Ed. p. 295-320

K™RNER, S. (1984) Cuestiones fundamentales de filosofía. Barcelona: Ariel

KREISEL, G. (1968) "La lógica matemática. ¨que, ha hecho por la filosofía de la matem tica?", en Schoenman, R. Ed. pp.281-384.

KRIPKE, S. (1980) Naming and Necessity. Oxford: Blackwell

LAIN ENTRALGO, P. (1989) El cuerpo humano, teoría actual Madrid: Espasa
(1991) Cuerpo y alma. Madrid: Espasa

LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1986) Metáforas de la vida cotidiana Madrid: C tedra

LASLETT, P. (Ed.) (1952) The Physical Basis of Mind. Oxford: Blackwell (Trad. esp. Las bases físicas de la mente. B. Aires: Nueva visión, 1957

LE DANTEC, F. (1948) Ciencia y conciencia. Buenos Aires: Espasa

LEIBNIZ, G.W. (1966a) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Paris: Garnier Flammarion
(1966b) Opuscules philosophiques choisies París: J. Vrin
(1981) Monadología. Ed. de J. Velarde Oviedo: Pentalfa

LEPORE, E. & McLAUGHLIN, B., ED. (1984) Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson Oxford: Basil Backwell

LEWIS, D.K. (1971) "An Argument for the Identity Theory, with Addenda" (October 1969), en Rosenthal, D. M. Ed. p. 162-172 (Trad. esp. "Un argumento a favor de la teoría de la identidad", M,xico: Cuadernos de

Crítica, UNAM, 1984)

LEWIS, H.D. (1982) The Elusive Self. London The MacMillan Press

LEWIS, H.D. (Ed.) (1969) The Elusive Mind. London: George Allen and Unwin
(1986) "L'esprit et le corps selon O'Shaughnessy", Archives de Philosophie, 49, pp. 75-97, París

LEWIS, H.D. (Ed.) (1956) Contemporary British Philosophy. London: George Allen Unwin

LIVINGSTON,R.B. (1967) "Brain circuitry relating to complex behavior", en Quarton G. C. Ed. p. 449-515

LORENZ, K. (1972) Sobre la agresión. Bilbao: Siglo XXI.
(1974) La otra cara del espejo. Barcelona: Plaza-Jan,s
(1976 a) Consideraciones sobre las conductas animal y humana. Barcelona: Plaza-Jan,s
(1976 b) "Las bases innatas del aprendizaje" En Pribram, K. Ed., 1976
(1984) "La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual" En Lorenz y Wuketis, Eds., (1984), p. 83-116

LORENZ, K.
WUKETIS,F.H.(Eds.) (1984) La evolución del pensamiento. Barcelona: Argos Vergara

LOW, R (1984) "evolución y conocimiento: trancendencia y limitaciones de la gnoseología evolutiva en su proyección filosófica" En Lorenz y Wuketis, Eds., (1984), p. 309-337

LUCAS, J.R. (1961) "Minds, Machines and Godel" Philosophy, XXXVI, p. 112-127 (Trad. esp. en Anderson, Ed. (1970), p. 43-59)
(1970) The Freedom of the Will. Oxford: Clarendon Press

LUMSDEN, CH. J.
WILSON, E.G. (1981) Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process. Cambridge: Harvard U. P.
(1983) Promethean Fire. Reflections on the origin of Mind. Cambridge: Harvard U.P.

LYCAN, W.G., Ed. (1990) Mind and Cognition. Oxford: Blackwell

LLINAS, R. (1977) The Biology of the Brain. From Neurons to Networks. N. York: W.H.Freeman and Co.
(1990) The working of the Brain. N. York: W.H. Freeman and Co.

McDOVELL, J. (1984) "Functionalism and anomalous monism", en Lepore & Mclaughlin Ed. p. 387-398

McGINN, C. (1982) The Character of Mind. Oxford: Oxford U.P.
(1989) Mental Contents. Oxford: Blackwell

McLAUGHLIN, B.P. (1984) "Anomalous monism and the irreducibility of the mental", en Lepore & McLaughlin, Eds. p 331-368

MALACHOWSKI, A.,Ed (1990) Reading Rorty. Oxford: Blackwell

MALCOLM, N. (1968) "The Conceivability of Mechanism" Philosophical Review
(1970) "Rejoinder to Mr. Sosa", Ibid. p. 183-184
(1971) Problems of Mind. London: George Allen and Unwin
(1977) Memory and Mind. N. York: Cornell U.P.
(1986) Nothing is hidden. Oxford: Blackwell

MONOD, J. (1970) Le hasard et la n,cessit,. París: Seuil
(1980) "Sobre el azar y la necesidad", en Ayala F. J. y Dobzhansky, T. Eds. p. 452-472

MOULINES, U. (1982a) Exploraciones metacientíficas. Madrid: Alianza
(1982b) "Las tribulaciones del materialismo: respuesta a mis críticos", en Esquivel, J. Ed. (1982), p. 86-119

NAGEL, T. (1971a) "Physicalism", en Rosenthal, D. M., Ed., (1972)
(1971 b) "Postscript", Ibid. p. 112
(1981) "Wath is it like to be a bat", en Hoffstadter & Dennet, Eds. p. 391-403

O'CONNOR, H. (Ed.) (1969) Modern Materialism: readings on Mind-Body Identity. N. York: Harcourt, Brace and World
ORNSTEIN, J. (1972) The Mind and the Brain. The Hague: Martinus Nijhoff

ORTEGA Y GASSET, J. (1954) Obras Completas. Madrid: R. de Occidente
(1974) Unas lecciones de metafísica. Madrid: R. de Occidente
(1975) Apuntes sobre el pensamiento. Madrid: Revista de Occidente

(1977) Meditación de la técnica. Madrid: R. de Occidente
(1982) Investigaciones psicológicas. Madrid: Alianza

PARFIT, D. (1984) Reasons and persons. Oxford: Clarendon

PASSMORE, J. (1981) Cien años de filosofía. Madrid: Alianza

PEARS, D. (1973) Wittgenstein. Barcelona: Grijalbo
(1984) Las condiciones causales de la percepción. M,xico: UNAM

PENFIELD, W. (1957) "La corteza cerebral y la mente del hombre", en Laslett, P. Ed,. (1957), p.79-90
(1966) "Speech, perception and the cortex", en Eccles, J. C. Ed. p. 217-237
(1976) "Conciencia, memoria y reflejos condicionados en el hombre", en Pribram, K., Ed. p. 121-158
(1977) El misterio de la mente. Estudio crítico de la conciencia y el cerebro humano. Madrid: Pir mide

PENROSE, R. (1989) The Emperor's new Mind, Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics. N. York: Oxford U. P.

PEURSEN, C.A. VAN (1966) Body, Soul, Spirit. London: Oxford U. P.
(1971) "The concept of the body in transcendental phenomenology and in modern biology", en Tymieniecka, A. T., p. 133-151
(1975) Orientación filosófica. Barcelona: Herder

PINILLOS, J.L. (1978) "Lo físico y lo mental", p. 3-31, Boletín Informativo de la F. March, Madrid
PINILLOS, J.L., Ed. (1990) Modelos de la mente. Madrid: Universidad Complutense

PLA, J. (1985) "Introducción a "Mentes, máquinas y G”del", Saber n§ 1, p. 34-36

PLACE, U.T. (1970a) "Is consciousness a brain process?, en Borst, C. V. , Ed. p. 43-51
(1970b) "Materialism as a Scientific Hypothesis", Ibid, p. 83-86

Polanyi, Michael (1962): *Personal knowledge*. U. of Chicago Press, Chicago.

Polanyi, Michael (1969): *Knowing and Being*. U. of Chicago Press, Chicago.

Polanyi, Michael (1975): “La lógica de la inferencia tácita” en Crosson, F. J., Ed., (1975) p. 267- 292

Polten, E.P. (1973): *Critique of the Psyco-Physical Identity Theory*. Mouton, The Hague.

Popper, K (1974): *Conocimiento objetivo*. Tecnos, Madrid

POPPER, K. (1956) "Tree wiews concerning human knowledge", en Lewis , M.D., Ed. p. 357-390

(1977a) Búsqueda sin término. Madrid: Tecnos

(1977b) La lógica de la investigación científica. Madrid: Tecnos

(1979) "Como veo la filosofía", en Bontempo, Ch. y Odell, J. Eds. p. 191-213

(1980) "Selección natural y la emergencia de la mente", Teorema X/2-3, p. 191-213

(1983a) Conjeturas y refutaciones. Barcelona: Paid¢s

(1983b) "La reducción científica y la completitud esencial de toda teoría", en Ayala, F.J. y Dobzhansky, T. Eds., p. 333-365

(1984) El universo abierto. Madrid: Tecnos

POPPER, K.
ECCLES,J. (1974) "Falsability and freedom", en Elders, F. Ed. p. 71-131

PRICE, H.H. (1975) Pensamiento y experiencia. M,xico: FCE

PRIGOGINE, I. (1982) ¨Tan sólo una ilusión?. Barcelona: Tusquets

PUTNAM, H. (1960) "Minds and Machines", en Hook, S. Ed. (Trad. esp. : "Mentes y máquinas" Anderson, A. R. Ed., (1970) y "Mentes y máquinas" en Turing y otros (1985)

(1971) "The nature of mental states", en Rosenthal, D.M. Ed., (1971) p. 150-162

(1973) "La hipótesis de lo innato y los modelos explicativos de la ling□istica" Teorema III/I, p. 57-70

(1975a) "¨Máquinas o vida artificialmente creada?", en Crosson, F. J. Ed., p. 218-247

(1975b) Mind, language and reality. Philosophical Papers, vol 2. Cambridge: Cambridge U.P.

(1987) "Computational Psychology and Interpretation Theory", en Born, R,. Ed., p

1-18
(1988a) Razón, verdad e historia. Madrid: Tecnos
(1988b) Representation and Reality. Cambridge: MIT (Trad. esp. Represen taci¢n y realidad. Barcelona: Gedisa, 1990)
(1993) "Mucho ruido para muy poco", en Graubard, S. Ed. pp. 306-320

QUINE, W. van O. (1968) Palabra y objeto. Barcelona: Labor

QUINTANILLA, M.A. (1981) A favor de la razón. Madrid: Taurus

QUINTON, A. (1965) "Mind and matter", en Smythies, J.R. Ed. (1965), p. 201-233
(1973) The Nature of Things. London: Routledge and Kegan Paul

ROBINET, A. (1973) Le Defí Cibernetique. París: Gallimard

RODRIGUEZ DELGADO, J.M. (1972) Control físico de la mente. Madrid: Espasa
(1973) "Control cerebral y conducta psicocivilizada", en Garrido, M. Ed. p. 169-187
(1979) "Triunims: A transmaterial brain-mind theory", en Searle, J.R. Ed. p. 369-395

RORTY, R. (1971a) "Mind-body identity, privacy, and categories", en Rosenthal, D. M. Ed., (1971) p.174-200
(1971 b) "In Defence of Eliminative Materialism", Ibid, p.223-232
(1980) Philosophy and the Mirror of Nature. New Jersey: Princeton U.P. 2¦ ed., New Jersey (Trad. esp. La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid: C tedra, 1983)
(1990) "Consciousness, Intentionality and Pragmatism", en Pinillos, J.L., Ed., p. 125-142
(1991) Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers, vol I. N. York: Cambridge U.P.

ROSENBLUETH, A. (1970) Mente y cerebro. Una filosofía de la ciencia. M,xico: Siglo XXI

ROSENTHAL,D.M.(Ed.) (1971) Materialism and the Mind Body Problem. New Jersey: Prentice-Hall
(1991) The Nature of Mind. New York: Oxford U.P.

RUSSELL, B. (1937) Los problemas de la filosofía.

Barcelona: Labor
(1953) "On the notion of cause, with application to the fre-will problem", en Feigl, H. y Brodbeck, M. Eds. p. 387-407
(1962) Retratos de memoria y otros ensayos. B. Aires: Aguilar
(1969) La perspectiva científica. Barcelona: Ariel
(1976) La evolución de mi pensamiento filosófico. Madrid: Alianza
(1977) El conocimiento humano. Madrid: Taurus

RUYER, R. (1950) La conscience et le corps. París: P.U.F.

(1966) Paradoxes de la conscience et limi tes de l'automatisme. París: Albin Michel

RYLE, G. (1955) The Concept of the Mind. London: Hutchinson's University Library (Trad. esp. El concepto de lo mental. B. Aires: Paid¢s, 1967)

SALAS, J. (1977) El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume Granada: U. de Granada

SAUMELLS, R. (1951) "Reflexiones físicas sobre el concepto de g,nesis evolutiva", Arbor n§ 66
(1958) La ciencia y el ideal metódico. Madrid: Rialp
(1970) La geometría euclidea como teoría del conocimiento. Madrid: Rialp
(1994) La intuición visual. Madrid: Iberediciones

SAYRE, K.M. (1969) Consciousnees: A Philosophical Study of Mind and Machines. N. York: Random House

SAYRE, K., CROSSON,F.J.(Eds.) (1963) The Modeling of Mind. Illinois: Notre Dame U.P.

SCRIVEN, M. (1975) "El robot completo: Prolegómenos a la andrología", en Crosson, F.J., Ed., p. 150 y ss.

SCHELER, M. (1970) El puesto del hombre en el cosmos. B. Aires: Losada

SCHOENMAN, R. Ed. (1968) Homenaje a Bertrand Russell. Barcelona: Oikos-Tau

SCHOPENHAUER, A. (1970) Sobre la voluntad en la naturaleza. Madrid: Alianza

Russell, Bertrand (1969): *La perspectiva científica*, Ariel, Barcelona

Russell, Bertrand (1977): *El conocimiento humano*, Taurus, Madrid.

Schrödinger,E. (1951): *Science and humanism*, Cambridge University Press, London.

Smith, C. V. (1972): *El cerebro*, Alianza, Madrid.

SCHRÖDINGER,E. (1947) ¿Qué es la vida?. Buenos Aires: Espasa
(1951) Science and humanism. London:CUP
(1969) Mind and Matter. London: Cambridge U.P. (Trad. esp. Mente y materia, Barcelona, Tusquets 1983)
(1975) ¿Qué es una ley de la naturaleza?. México: F.C.E.

SEARLE, J.R. (1981) "Mind, brains and programs", en Hoffstaedter y Dennet, pp. 353-373

(1983) Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge U. P.
(1985a) Mentes, cerebros y ciencia. Madrid: C tedra
(1985b) "Filosofía analítica y fenómenos mentales", en Villanueva, E., Ed., p. 207-234
(1987) "Minds, Brains and Programs", en Born, R., Ed., p. 18-41
(1990) "Is the brain's mind a computer program?", Scientific American , I-1990, p. 20 y ss.

SEARLE, J.R. (Ed.) (1979) Brain and Mind. Amsterdam: Ciba Foundation Symposium, Excerpta M,dica

SELLARS, W. (1971) Ciencia, percepción y realidad. Madrid:Tecnos

SHAFFER, J.A. (1967) "Mind-Body problem", en Edwards, P. Ed. p. 336-346
(1968) Philosophy of Mind. London: Prentice Hall
(1970) "Could mental states be brain processes?", en Borst, C.V. Ed. p. 113-122
(1971) "Mental events and the brain", en Rosenthal, D.M. Ed. p.67-73

SHALOM, A. (1985) The Body-Mind conceptual framework and the problem of personal identity. Atlantic Highlands: Humanities P.

SHANKER, S.G. (1986) "Computer vision or mechanist myopia?", en Shanker, S.G., Ed., p. 213-266
(1987) "The Decline and Fall of the Mechanist

Metaphor", en Born, R. , Ed., p. 72-132

SHANKER, S.G., Ed. (1986) Philosophy in Britain today. London: Croom & Helm

SHERRINGTON, C.S. (1940) Man on his Nature. London: Cambridge U.P. (Trad. esp. Hombre versus naturaleza. Barcelona, Tusquets, 1984)
(1957) "Las bases físicas de la mente", en Laslett, P. Ed. p. 15-22

SHOEMAKER, S. (1985a) "El argumento omitido de los qualia ausentes: una r,plica a Black", en Villanueva, E. p. 167-198
(1985b) "R,plica a Filosofía analítica y fenómenos mentales" ,Ibid., p. 235-241

SMART, J.J.C. (1961) "G"del's Theorem, Church's Theorem, and Mechanism", SynthŠse 13, VI-61, p. 105-110

(1966) "Philosophy and scientific plausibility", en Feyerabend, P.K., y Maxwell, G., Ed. p. 377-390

(1970a) "Las ideas de Ziff sobre los robots", en Anderson, A.R. Ed. p. 151-155
(1970b) "Further remarks on sensations and brain processes", en Borst, C. V. Ed. p. 93-94
(1970c) "Brain Processes andIncorregibility" Ibid, p. 107-109
(1970 d) "Materialism", Ibid. p. 159-170
(1971) "Sensations and brain processes", en Rosenthal, D.M. Ed. p. 53-67
(1975) Entre filosofía y ciencia. Madrid: Tecnos
(1978) "Materialism". Enc. Britannica, Macropedia T. XI, p. 611-614

SMART, N. (1970) "Robots incorporados", en Anderson, A.R. Ed. p. 155-160

SMYTHIES, J.R. (1965) "The representative theory of perception", En Smythies, J.R. Ed. p. 241-257

SMYTHIES, J.R.(Ed.) (1965) Brain and Mind: Modern Concepts of the Nature of Mind. London: Routledge and Kegan Paul
(1967) Science and Extrasensory Perception. London: Routledge and Kegan Paul

SMULLYAN, R. (1989) 5000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas. Madrid: C tedra

SOLIS, C. (1980) "De cuerpos y almas", R. de Occidente, VII-IX/1981, 122-131

SOSA, E. (1970) "Professor Malcolm on "Scientific

materialism and the identity theory", en Borst, C.V. Ed. p. 181-182

SPERRY, R.W. (1952) "Neurology and the Mind-Brain Problem", Amer-Scientist, 40 p. 291-312
(1965) "Mind brain and humanist values", en Platt. J.R. Ed. p. 71-92
(1966) "Brain bisection and consciousness", en Eccles, J.C. Ed. p. 298-313

SPICKER,S.F.(Ed.) (1970) The Philosopy of the Body: Rejection of Cartesian Dualism. Chicago: Quadrangle Books

STAM, H.J., et al. Eds. (1987) The Psychological Theory, metapsychological perspectives. Washington: Hemisphere, P.C.

STEVENSON, J.T. (1970) "Sensations and Brain Processes: A Reply to J.J.C. Smart", en Borst, C.V. Eds. p. 87-92

STRAWSON, P.F. (1971) L¢gico-Ling□ístic Papers. London: Methuen
(1975) Los límites del sentido. Madrid: R. de Occidente
(1989) Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva. Madrid: Taurus

TAYLOR, Ch. (1970) "Minds-body identity a side issue?", en Borst, C.V. Ed. p. 231-241
(1972) "Conditions for a mechanistic theory of behavior", en Karczmar, A.G. y Eccles, J.C. Eds. p. 449-465

THOMSON, R.F. (1985) The Brain. An introduction to Neuroscience. N. York: W.H. Freeman

THORPE, W. (1983) "El reduccionismo en biología", en Ayala, F.J. y Dobzhansky, T. Eds., p. 152-188

TOULMIN, S. (1964) La filosofía de la ciencia. B. Aires: Los libros del Mirasol
(1967) "Neuroscientes and human understanding", en Quarton , G. et. al. Eds., p. 822-832
(1972) "The mentality of man's brain", en Karczmar, A. G. y Eccles, J.C. Eds. p. 409-422
(1977) La comprensión humana. Madrid: Alianza
(1981) "Del an lisis lógico a la historia conceptual", en "El legado del positivismo lógico". Valencia: Teorema

TULLY, R.E. (1976) "Reduction and Secondary Qualities" Mind, LXXXV, n§ 339 p. 351-370

TURBAYNE, C. M. (1974) El mito de la met fora. M,xico: Fondo de C.E.

TURING, A.M. (1950) "Computing Machinery and intelligence", Mind 59, n§ 236 p. 453-460 (Trad. esp. en Anderson, A. R., Ed. Valencia: Teorema 1974, y Turing et. al. (1985)

TURING,A.M. et. al. (1985) Mentes y máquinas. Madrid: Tecnos

TYE, M. (1989) The Metaphysics of Mind. Cambridge: Cambridge U.P.

URMSON, J.D. (1978) El an lisis filosófico. Barcelona: Ariel
(1984) Berkeley. Madrid: Alianza

VALDES, M. (1984) "Funcionalismo y fisicalismo", en Villanueva, E., Ed., p. 243-266

VESEY, G.N.A. (1965) The Embodied Mind. London: G. Allen and Unwin

VESEY, G.N.A. (Ed.) (1964) Body and Mind. London: G. Allen and Unwin

VILLANUEVA, E. (1985) "R,plica a "El argumento omitido de los qualia ausentes", en Villanueva, E, Ed., p. 199-205

VILLANUEVA, E.,Ed. (1985) "I Simposio Internacional de Filosofía". M,xico: UNAM

WADDINGTON, C.H. (1963) La naturaleza de la vida. Madrid: Norte-Sur

WAGENSBERG, J. (1985a) Ideas sobre la complejidad del mundo Barcelona: Tusquets
(1985b) "La rebelión de las máquinas", Saber n§ 1, p. 42-50

WALTER, W.G. (1953) The Living Brain. London: Gerald Ouckworth

WEISSMAN, D. (1965) "A Note on Identity Theory", Mind, LXXIV, 296, p. 571-577

WEIZENBAUM, J. (1978) La frontera entre el ordenador y la mente. Madrid: Pir mide

WEIZS□CKER, C.F. von (1906) La importancia de la ciencia. Barcelona: Labor

Weyl, H. (1952) Space, Time, Matter. Dover, N. York.

(1963) Philosophy of Mathematics and Natural Science, New York, Atheneum.

WEYANT, R.G. (1987) "Artificial intelligence: what if anything, can machines teach us about human psychology?", en Stam, H., et al. Eds., p. 281 y ss.

WHITEHEAD, A.N. (1930) La science et le monde moderne. París: Payot
(1944) Modos de pensamiento. B. Aires: Losada
(1968) El concepto de naturaleza. Madrid: Gredos

WHITELEY, C.H. (1973) Mind in Action. Oxford: Oxford U.P.

WILKERSON, T.E. (1974) Minds, Brains and People. Oxford: Clarendon

WILKS, Y. (1975) "Putnam and Clarke and Mind and Body" The British J. of Philosophy of Science, XXVI, n§ 3

WILSON, E. O. (1980) Sobre la naturaleza humana. M,xico: FCE

WILSON, M. (1978) "Cartesian dualism", En Hooker, M., Ed., p. 197-211

WISDOM, J. (1970) Problems of Mind and Body. London: Cambridge U.P.

WITTGENSTEIN, L. (1966) Philosophical Investigations. N. York: Doubleday (Trad. esp. Investigaciones filosóficas, ed. biling□e, Barcelona: UNAM-Crítica, 1988)
(1968) Los cuadernos azul y marrón. Madrid Tecnos
(1973) Tractatus Logico-Philosophicus. Madrid: Alianza
(1987) últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Madrid: Tecnos

WOOLRIDGE,D.E. (1975) "Las computadoras y el cerebro", en Crosson, F.J. Ed. p. 84-102

XIRAU, J. (1975) El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental. Madrid: Alianza

ZIFF, P.A. (1970) "Los sentimientos de los robots", en Anderson, A.R. Ed. p. 141-150

ZUBIRI, X. (1962) Sobre la esencia. Madrid:Sociedad de estudios y publicaciones
(1963) Cinco lecciones de filosofía. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones
(1981) Inteligencia sentiente. Madrid: Alianza